المجلة الإسلامية

للدراسات والبحوث

المركز الإسلامي

Islamic Center for Studies, Researchs and Consultations (ICSRC)

الإصدار الأول

١٤٤٧هـ


بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة



مُقَدِّمَة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يحمد سواه، والصلاة على المبعوث الأمين نبي العالمين محمد وآله الطاهرين، ومن والاه؛

فهذه (المجلة الإسلامية للدراسات والبحوث)؛ نتاجٌ بكر، جاد به طلاب العلم ورواد (المركز الإِسلاميّ)، ألقي في منتداه ومجلسه، ودونته أقلامهم المباركة، وحفظته هذه الأوراق، نسأل الله (عزّ وجل) أن يتقبلها بقبول حسن، وأن تقع محل رضاه ورضا رسوله والآل، والعلماء الأخيار.

محمد العريبي
الأول من ذي الحجة لسنة ١٤٤٦
للهجرة المشرفة
٢٩ من مايو لسنة ٢٠٢٥ للميلاد.



المحتويات

المحتويات

حكم الحدث بالأصغر أثناء غسل الجنابة

علي بن الشيخ صالح الجمري

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

تمهيد

إنّ المسألة التي نطرق أبوابها بالبحث هي من مسائل غسل الجنابة والسؤال المطروح هو: هل يبطل غسل الجنابة إذا أحدث المكلّف في أثنائه بالحدث الأصغر؟ وإذا كان الغسل صحيحًا هل يجبُ عليه الوضوء إذا أراد الصلاة أم يصحّ أن يدخل الصلاة بهذا الغسل الذي تخلّله الحدث الأصغر؟ وبتعبيرٍ مختصر: ما حكم من أحدث بالحدثِ الأصغر أثناء اغتساله عن الجنابة؟

إنّ هذه المسألة تعدّ من المسائل النظريّة التي لم تجتمع كلمةُ الفقهاء فيها على حكمٍ واحد فتحتاجُ لمعرفةِ الحكم فيها إلى نظرٍ دقيقٍ في الأدلّة، وممّا يزيدُ من الحاجةِ لإعمالِ النظرِ في استنباطها هو أنّه لا يوجدُ دليلٌ خاصٌّ واضح الاعتبار.

فلذا كانت الوسيلةُ المعتمدة عند الفقهاء في استنباط حكم هذه المسألة هي اللجوء للأخبار العامّة المرتبطة بغسلِ الجنابة ومن بعدها الأصول العمليّة العامّة لكلّ مسائل الفقه.

وقد أفرد مجموعة من الفقهاء رسائل تتكفّل بدراسة هذه المسألة وبحثها بصورةٍ مفصلّة منهم: الشيخ زين الدّين العاملي المعروف بالشهيد الثاني، والشيخ سليمان بن عبد الله

البحراني الماحوزي والشيخ محمد بن أحمد آل عصفور الدرازي والد الشيخ حسين العلامة.[1]

وإفراد الرسائل لبحثها ينمّ عن الحاجة الماسّة لدراستها بشكلٍ مبسوط لما فيها من دقّةٍ كما يدلّل أيضاً على أهميّتها.

ولما كان بحث المسألة ذا طابَعٍ وأبعاد دقيقة من جهةِ الاستدلالِ عليها، واستعراضه مع ملاحظة كافّة تلك الأبعاد مخلٌّ بمقامِ التقديم والعرض، فلذا أستهدفُ في هذه الورقة عرض النواحي المهمّة التي تعطي صورةً إجماليّة عن طبيعة البحث في المسألة بما يليق بالمقام، وأُرجئ التفصيلَ إلى موضعه.[2]

ونتحدّث في هذه المسألة ضمن نقاطٍ أربع:

النقطة الأوّلى: في موضوع المسألة والأقوال فيها:

إنّ المحدِثَ بحدثٍ أصغر إذا كان مجنباً له حالات ثلاثة:

الحالة الأولى: أن يُحدث قبل أن يغتسل بغسل الجنابة، فلا يجب عليه إلا الغسل ولا يجب عليه وضوء كما هو مذهب فقهاء أهل البيت (عليهم السلام).

الحالة الثانية: أن يحدث بعد أن يغتسل بغسل الجنابة فيجب عليه الوضوء بلا إشكالٍ.

---

[1] لاحظ **الذريعة إلى تصانيف الشيعة** 11:170 و171

[2] قد بحثنا هذه المسألة في رسالة مستقلّة أنهينا منها كتابةً وتهذيباً المرحلة الأولى والتي نبحث فيها مقام الثبوت لمبادئ المسألة وتبقّى للفراغ منها مقام الإثبات وبعض اللواحق والتفريعات، وهذا الماثل بين يديك ملخّصُ ما تمّ تدوينه وتهذيبه من الرسالة، نرجو من الله سبحانه التوفيق حتى بلوغ المقصد كما أرجو أنّ ينفع به إنّه عليمٌ مجيب.

الحالة الثالثة: أن يحدث أثناء اغتساله بغسل الجنابة، وهذه الحالة هي محلٌّ بحثنا، فإذن محلّ بحثنا مكوّن من شروط ثلاثة:

الشرط الأوّل: أن يكون حدثُ المكلّف أثناء الغسل لا قبل الغسل ولا بعده.

الشرط الثاني: أن يكون الغسل الذي يقوم به المكلّف غسلَ جنابةٍ، أما الأغسال المسنونة كغسلِ يوم الجمعة أو الأغسال الواجبة غير الجنابة كغسل مسّ الميّت وغسل الحائض والمستحاضة فخارجة عن بحثنا.

الشرط الثالث: أن يكون الحدث حدثاً أصغر؛ أي ما يوجب الوضوء كالنوم والبول وما شابه، أما من أحدث بالحدث الأكبر أثناء غسل الجنابة كما إذا حاضت المرأة أثناء غسل الجنابة فهذا أيضاً يقع خارج نطاق بحثنا، وكذلك إذا أجنب ثانياً أثناء الغسل فهذا أيضاً خارجٌ عن البحث؛ لأنّ المجنب أثناء غسل الجنابة يجب عليه إعادة الغسل بلا إشكال.[3]

فهذه الحالة التي يحدث فيها المكلّف في أثناء غسل الجنابة بالحدث الأصغر قد اختلف الفقهاء في تحديد حكمها وما يجب على المكلّف فيها، فكانت الأقوال الأساسيّة فيها ثلاثة:

الأوّل: أنّ الغسلَ باطلٌ ويجب على المكلّف إعادته.

الثاني: أنّ الغسل صحيح ويجب على المكلّف الوضوء بعده ليستبيح الصلاة.

الثالث: أن الغسل صحيح ويكفي إكماله لاستباحة الصلاة.

---

[3] لاحظ **مفتاح الكرامة** 3:105 (ط المدرسين) و**جواهر الكلام** 3:129 و**التنقيح في شرح العروة الوثقى** 7:28

أما **القول الأوّل**، أي وجوب إعادة الغسل فقد ذهب إليه من المتقدّمين ابن بابويه[4]، كما ذهب إليه الشيخ الطوسي في كتابه النهاية[5]، وتبعهم على ذلك العلامة الحليّ[6] وولده فخر المحقّقين، ووافقهم الشهيد الأوّل والشهيد الثاني في روض الجنان[7]، وأفتى به الشيخ حسين في السداد[8]، كما اختاره السيّد الخوئي[9]، وقد نُسب هذا القول للمشهور[10].

أما القول الثاني، أي إكمال الغسل لرفع الجنابة ووجوب الوضوء بعده لاستباحة الصلاة، فقد ذهب له السيّد المرتضى من المتقدّمين، وتبعه من المتأخرين المحقّق الحليّ في كتبه[11]، والشهيد الثاني في رسالته، وقوّاه من متأخري المتأخرين السيّد علي في الرياض[12] والشيخ محمد حسن النجفي صاحبُ الجواهر[13]، كما أفتى به من المعاصرين السيّد اليزدي في العروة، واختاره السيّد الحكيم في المستمسك.[14]

---

[4] **من لا يحضره الفقيه** 88:1 **الهداية في الأصول والفروع** 96:2

[5] **النهاية ونكتها** 233:1

[6] **مختلف الشيعة 339:1**، **تذكرة الفقهاء 246:1**، **إرشاد الأذهان** 226:1

[7] **ذكرى الشيعة** 248:2، **الدروس** 97:1، **روض الجنان** 163:1

[8] قد فصّل بين صورتين: صورةُ تخلل الحدث مع الموالاة بين الغسلات فاحتاط بالإعادة، وبين صورةِ عدم الموالاة بينها فأفتى بالإعادة، لاحظ **سداد العباد** 47 (ط الرابعة دار الإرشاد– العامّة البحرين) وفي شرح المفاتيح فصّل بنفس التفصيل إلا أنّ الاحتياط عنده في الصورة الأولى غيرُ لازمٍ فيكفي عنده إكمال الغسل لاحظ **الأنوار اللوامع** 238:3

[9] **منهاج الصالحين** 53:1 (الناشر: مؤسسة الخوئي الإسلامية)، **التنقيح في شرح العروة الوثقى** 21:7

[10] ممّن نسبه إلى المشهور الوحيد البهبهاني في **الحاشية على مدارك الأحكام** 348:1

[11] **شرائع الإسلام** 32:1، **المختصر النافع** 74:1، **المعتبر** 196:1

[12] قد قوّاه بمقتضى الأدلّة العامّة ثمّ احتاطَ به مع الإعادة لاعتباره الدليلَ الخاصّ في المسألة، لاحظ **رياض المسائل** 3: 323 إلى 325

[13] **جواهر الكلام** 133:3

[14] **مستمسك العروة الوثقى** 3:80

أما القول الثالث: أي كفاية إكمال الغسل لرفع الجنابة واستباحة الصلاة، فقد ذهب إليه من المتقدّمين القاضي ابن البراج وابن إدريس[15]، ومال إليه في كشف الرموز[16]، وقد شيّده واختاره من المتأخرين المحقّق الكركي[17] وتبعه على ذلك الشيخ سليمان البحراني[18]، والملا السبزواري في ذخيرة المعاد[19].

النقطة الثانية: في الدليل الخاصّ في المسألة

وقد نُقل عن الرضا والصادق عليهم السلام: "لا بأس بتبعيض الغسل، تغسل يدك وفرجك ورأسك، وتؤخر غسل جسدك إلى وقت الصلاة، ثم تغسل جسدك إذا أردت ذلك، فإن أحدثت حدثا من بول أو غائط أو ريح أو منيّ بعد ما غسلت رأسك من قبل أن تغسل جسدك فأعد الغسل من أوله[20]" وهو صريحٌ في وجوب الإعادة وبطلان الغسل بتخلل الحدث الأصغر.

لكن هذا النصّ ليس له مأخذاً واضح الاعتبار، حيث إنّ له مأخذان:

الأوّل: كتابُ الفقهِ المنسوب للإمام الرضا عليه السلام[21]، وصحّةُ نسبته للإمام عليه السلام محلّ إشكال كما هو المعروف في أحوال هذا الكتاب.

---

[15] **جواهر الفقه**: 12 **السرائر** 1:116

[16] **كشف الرموز** 1:73

[17] **جامع المقاصد** 1:276

[18] نقله عنه في **الحدائق الناضرة** 3:132

[19] **ذخيرة المعاد** 1:60

[20] وهذا أيضاً نصّ ما نقله الشيخ الصدوق عن والده في رسالته إليه، وهو نصّ عبارة الصدوق في الهداية أيضاً، لاحظ **من لا يحضره الفقيه** 1:88 **والهداية في الأصول والفروع** 2:96

[21] **الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام**: 85

الثاني: ما نُسِبت روايته بنفس النصّ السابق إلى كتاب عرض المجالس للشيخ الصدوق عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، ولم يُعثر عليه فيه، حيث إنّ كتاب عرض المجالس أو المجالس هو نفس كتاب الأمالي للشيخ الصدوق. وأوّل من نسبه لكتاب عرض المجالس هو الشهيد الأوّل في الذكرى، لكنّه لم يكن جازماً بالنسبة؛ حيث قال: "**وقد قيل أنّه مروي عن الصادق (عليه السلام) في كتاب عرض المجالس للصدوق.**"[22] وبعده[23] الفاضل القطيفيّ في شرح الإرشاد: "**ويؤيّده ما رواه الصدوق في كتاب عرض المجالس عن الصادق (عليه السلام)**"[24]. وعبارته تظهر في جزمه بنسبة الرواية لكتاب عرض المجالس، وممّن جزم أيضاً بنسبتها إليه –بعد الفاضل القطيفيّ– السيّد العاملي في المدارك، والشيخ البهائي في الحبل المتين والفيض الكاشاني في معتصم الشيعة[25]. قال الشيخ البهائي: "**وأمّا الرّواية المرسلة الّتي أوردها الصّدوق في عرض المجالس المتضمّنة للتسوية في وجوب إعادة الغسل بين تخلل الحدث الأصغر والأكبر فلو لا الإرسال لم يكن لنا عنها مندوحة**". وبمثله علّق السيد العاملي والفيض الكاشاني. فالظاهر أنّ هذه الرواية قد نقلها الشيخ الصدوق في كتاب عرض المجالس لكن بغير إسناد، وذلك بتقدير أنّ كتاب عرض المجالس ليس كتاب الأمالي. وعلى كلّ تقديرٍ فهذه الرواية مرسلةٌ[26]، لا

---

[22] **الذكرى**: 2:248

[23] قد تعرَض لها المحقق الكركي في **جامع المقاصد** 1:275 لكن لم يثبت وجودها في كتاب وإنما نفى اعتبارها معترضاً على استدلال الشهيد الأوّل بها، وقد ناقشه الشهيد الثاني بأنّ تخريج الشهيد لها ليس على سبيل الاستدلال. لاحظ **روض الجنان** 1:167، ونفي الاعتبار أعمّ من ثبوت الرواية في الكتاب فلذا لم نذكر تعرّض المحقق الثاني والشهيد الثاني للرواية وإن كان يشعر بثبوتها.

[24] **الهادي إلى الرشاد** 1:160 (من موسوعة الفاضل القطيفيّ)

[25] **مدارك الأحكام** 1:216 **الحبل المتين** 1:183 **معتصم الشيعة** 1:426

[26] نعم قد حاول بعض الفقهاء إثبات اعتبارها لمكان انجبارها بالشهرة، لاحظ **الحاشية على المدارك للوحيد البهبهاني** 1:348، **ورياض المسائل** 1:325

ترقى لمستوى الحجيّة والاعتبار؛ فلذا لا مناصَ من الرجوع إلى الأدلّة العامّة في المسألة، بل حتّى الذاهبون لاعتبار هذه الرواية لاعتبارهم لكتاب الفقه المنسوب للرضا عليه السلام – كالمحدّث البحراني والوحيد البهبهاني والسيّد علي صاحب الرياض– لم يألوا جهداً في تحقيقِ مفاد الأدلّة العامّة في هذه المسألة ومناقشةِ المسالك المختلفة في الاحتجاج والاستدلال، فتحقيق ما تفيده الأدلّة العامّة بكلا هذين الاعتبارين مهمّ في مقامنا.

النقطة الثالثة: في تصنيف الأدلّة المهمّة بحسب مقامنا.

والأخبار العامّة في المقام على طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى، ما دلّت على امتناع الوضوء مع غسل الجنابة.

منها: عن زرارة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وذكر كيفيّة غسل الجنابة، فقال: **ليس قبله ولا بعده وضوء**.[27]

ومنها: عن سليمان بن خالد، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: **الوضوء بعد الغسل بدعة.**[28]

ومنها: عن حمّاد بن عثمان أو غيره، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: **في كلّ غسل وضوء إلاّ الجنابة**.[29]

الطائفة الثانية، ما دلّت على إجزاء غسل الجنابة عن الوضوء.

ورُدّت هذه المحاولة بعدم حصول الشهرة أساساً، مضافاً لأنّه لو تمّت الشهرة فليست بشهرةٍ استناديّة كما لا يخفى لمن لاحظ أدلّة القائلين بالإعادة، انظر **جواهر الكلام** 3:133

[27] **وسائل الشيعة**: 1:515 ح2 من الباب 34 من أبواب الجنابة.

[28] **وسائل الشيعة**: 1:514 ح6 من الباب 33 من أبواب الجنابة.

[29] **وسائل الشيعة**: 1:517 ح2 من الباب 35 من أبواب الجنابة.

منها: ما عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: **الغسل يجزي عن الوضوء وأيّ وضوء أطهر من الغسل.**[30]

الطائفة الثالثة: مطلقات الأدلّة الدالّة على وجوبِ الوضوءِ لعروض أسبابه.

قد يتصوّر الناظر لهذه الأدلّة من الوهلة الأولى أنّ الحكمَ بكِفاية الإتمام واضحٌ منها، لا سيّما إذا علم بأنّه لا نصّ صريح في أنّ الحدث الأصغر يبطل الغسل وقد يقول بأنّه كيف يمكن الحكم بوجوب الوضوء بعد غسل الجنابة مع أنّ الروايات صريحة في نفي ذلك؟ لكنّ المسألة في واقعها أدقّ من ذلك وأعقد من مجرّد توسيطِ إطلاق هذه الأخبار لترجيحِ أحد الاتجاهات دون معالجةِ عدّة مسائل وإشكاليّات قبل التمسّك بإِطلاق هذه الأخبار؛ وذلك لأنّ لدينا افتراضات عديدة تقتضيها الصناعة الفقهيّة تُفضي لحملِ الأخبار المطلقة على أوجه مختلفة، وينتج منها أن تكون هذه الأخبار –الدالة على إجزاء الغسل مطلقاً عن الوضوء– مقيّدةً بالصورة التي يقع الحدث قبل الغسل وكلّ تلكَ الافتراضات تكون في معرض الإجابة على عدّة أسئلة أبرزها ثلاثة:

السؤال الأوّل، ما مناط إجزاء الغسل عن الوضوء؟

السؤال الثاني، ما طبيعة الحدث؟ هل هو مانع من استباحة الصلاة أم ناقض للوضوء فحسب؟

السؤال الثالث: هل يؤثّر الحدث الأصغر مع الغسل؟ وما هو تأثيره؟

فالجواب على هذه الأسئلة يمثِّل المبادئ التي يعتمد عليها في فهم الأخبار واستنتاج النتيجة النهائيّة بالحكم إما ببطلانِ الغسل والإعادة أو صحّةِ الغسل ووجوبِ الوضوء أو صحّتِه وكفايتِه لاستباحة الصلاة. والبحث للإجابة على هذه الأسئلة يفسّر سبب عدول

---

[30] وسائل الشيعة: 1: 513 ح1 من الباب 33 من أبواب الجنابة.

أكثر الفقهاء عن القول بتتميم الغسل، بل واستبعادهم للحكم به لا سيّما عند الفقهاء في العصور المتقدّمة. ومن هنا سنستهدف بيانَ أمرين في الإجابة على هذه الأسئلة، **الأول**: ما هو الوجه في القول بإكمال الغسل ووجوب الوضوء بعده مع وجود الأدلّة المطلقة الدالّة على امتناعِ الوضوء بعد غسل الجنابة وإجزائه عن الوضوء؟

الثاني: ما هو الوجه في القول بوجوبِ الإعادة مع عدمِ النصّ الصريح على بُطلان الغسل بالحدث الأصغر؟

النقطة الرابعة: في مبادئ المسألة.

الأمر الأوّل: ما هو الوجه في الحكم بوجوبِ الوضوء بعد إكمال الغسل؟

توضيح الوجه الحكم يرجع للبحث عمّا هو مناط الحكم في إجزاء الغسل عن الوضوء فثمةَ فيه نظريّات نذكر منها ثلاثاً:

النظريّة الأولى: دخول الوضوء مع الغسل في امتثال الواجب، بمعنى أنّ من اغتسل وهو محدث فقد حقّق غرض الوضوء فلا يجب عليه وضوء، فكما أنّ الوضوء يرفع الحدث الأصغر فكذلك غسل الجنابة يرفعه، فإجزاء الغسل عن الوضوء يكون بحكمِ العقل حينئذٍ؛ حيث استوفى الغسل غرض الوضوء، والعلاقة بين الوضوء والغسل في هذه الحالة تسمّى (تداخل المسبّبات)، واختار هذه النظريّة المحقّق الحليّ،[31] وشرحها وحرّرها الشهيدُ الثاني،[32] وتظهر من غير واحدٍ ممّن جاء بعدهم.

النظريّة الثانيّة: دخول الحدث الأصغر تحت الجنابة، فإنّ الحدث الأصغر لا يؤثّر مع بقاء الجنابة ولا يسبّب لوجوب الوضوء أصلاً، فالحدثُ المجامع للجنابة منقهرٌ معها فلا يؤثّر

[31] **المعتبر** 1:196

[32] **رسالة في حكم الحدث أثناء الغسل (من رسائل الشهيد الثاني)** 1:142

بوجوب الوضوء، وحينئذٍ يكون الحدث الذي يوجب الوضوء هو كلّ حدثٍ منفردٍ عن الجنابة، وهذا الإجزاء أيضاً مما يحكم به العقل؛ حيث لم يتحقّق سبب وجوب الوضوء مع بقاء الجنابة، وهذه العلاقة بين الحدث الأصغر والجنابة تسمّى بتداخل الأسباب، وهذه النظريّة شيّدها المحقّق الكركي في جامع المقاصد،[33] وحرّرها الشيخ سليمان البحراني،[34] وتبعهما الملا السبزواري في الذخيرة والآغا حسين الخونساريّ في شرح الدروس.[35]

النظريّة الثالثة: أنّه لا مناط في ذلك وإنما الشارع أسقط الوضوء عن المجنب المغتسل وهو ما يمكن تسميته بالإسقاط الشرعيّ، وبتعبيرٍ آخر أنّه لا يوجدُ بين الغسل والوضوء علاقة دعت لإجزاء الغسل عن الوضوء كما ليس الحدث الأصغر منقهراً تحت الجنابة، بل إن السببّ في الإجزاء هو حكمُ الشارع بالإجزاءِ بحكمٍ تأسيسيّ، وقد بنى عليها الشيخ صاحب الجواهر والظاهر أنّه متفرّد بها.[36] **والأثر المترتّب على ذلك يظهرُ في إثباتِ مشروعيّة الوضوء مع الجنابة**، فبناءً على تداخل الأسباب لا يكون الوضوءُ مشروعاً قولاً واحداً[37]؛ حيث لا يكون الحدثُ سبباً لوجوب الوضوء ما دام المكلّف جُنباً. وبناءً على

---

[33] **جامع المقاصد 1:275** حيث قال: "**فإن أثر الحدث الأصغر لا يظهر ما دام الأكبر موجودا، وما لم يتمّ الغسل**"

[34] بحسب ما نقل عنه في **الحدائق 3:132** أنّه قال: "**لأنه لا يكون للأصغر مع الجنابة أثر أصلا لانقهاره معها فلا يتمكن من التأثير، فيسقط حكم الوضوء ما دامت الجنابة باقية بالفعل البتة**"

[35] **ذخيرة المعاد 1:60** حيث قال: "**بل نقول القدر المسلم أن الحدث الأصغر إذا لم يجامع الأكبر فهو سبب لوجوب الوضوء وإذا جامع الأكبر فلا تأثير له أصلاً**" ومثله في **مشارق الشموس 2:518** (مؤسسة آل البيت)

[36] **جواهر الكلام 3:134** حيث قال: "**أمّا أولاً فبمنع الرافعيّة** [أي رافعيّة الغسل للحدث الأصغر] **بل هو** [أي الإجزاء] **من باب الإسقاط**" فراجع، وقد يظهر بناءُ الفاضل الآبي عليها حين قوّى القول بالإتمام فلاحظ **كشف الرموز 1:73**

[37] لم يجرِ بعضُ الفقهاء المعاصرين على ذلك فذهبوا لأنّ الحدث الأصغر داخلٌ تحت الجنابة ولم يلتزموا بلازمها من عدم مشروعيّة الوضوء بتقريبٍ يحتاج لتفصيل فلاحظ **مستمسك العروة** ج3 ص80

تداخل المسبّبات أو الإسقاط الشرعيّ يمكن أن تكون للوضوءِ مشروعيّة، **وبتعبيرٍ آخر** متى لم يثبت دخول الحدث الأصغر تحت الجنابة كان للحدث الأصغر تأثيرٌ معها، وإذا ثبت أنّ للوضوءِ مشروعيّة مع بقاء الجنابة أمكن القول بوجوبِ الوضوء بعد إكمال الغسل ولا يكون ممتنعاً، وتُخصُّ أدلّة الامتناعِ بصورةِ الحدث السابق على الغسل لا المتخلّل في أثنائه، وهذا ما ذهب له كلّ من المحقّق الحليّ والشهيد الثاني في رسالته وصاحب الجواهر.

فالحاصل إنّ هذه النظريّات الثلاثة تؤثّر في تقييدِ الأدلة الدالة على وجوب الوضوء لعروض الحدث مطلقاً، فبناءً على تداخُل الحدث والجنابة تكون هذه الأدلّة مقيّدة بالصورةِ التي لا يجتمع الحدث مع الجنابة، أما على القول بتداخل المسبّبات أو القول بالإسقاط الشرعيّ لا تكون أدلّة الإجزاء مقيّدة للأدلّة الدالّة على وجوب الوضوء، بل تبقى على إطلاقها.

فلدينا نظريّات ثلاث لتفسير إجزاء الغسل عن الوضوء:

النظريّة الأولى، تداخل الأسباب ويترتّب عليها أنّ الوضوء ليس بمشروعٍ مع الجنابة.

النظريّة الثانيّة، تداخل المسبّبات. **النظريّة الثالثة**، الإسقاط الشرعيّ.

ويترتّب على كلتا هاتين النظريّتين مشروعيّة الوضوء مع بقاء الجنابة.

الأمر الثاني: فيما هو الوجه في الحكم ببطلان الغسل؟

إنّ في إثباتِ الوجهِ للحكمِ بوجوب الإعادة مع عدم الدليل على نقض الحدث الأصغر للغسل عدّةَ طرائق –بحسب التتبع– لإثبات ذلك وفي المقام نستعرض طريقتين:

طريقة العلامة الحلّي[38] ومن تبعه[39]: وهي تقوم على أساسين:

---

[38] **مختلف الشيعة** 1: 338-339

[39] كفخر المحقّقين في **إيضاح الفوائد** 1: 48-49 والفاضل القطيفي في **الهادي إلى الرشاد 1**: **159-160**

الأوّل، أنّ الحدث الأصغر بنفسه وإن لم يكن يُبطل الغسل لكنّه ينقض إباحته للصلاة.

الثاني، أنّ غسل الجنابة الذي لا يبيح الصلاة باطلٌ؛ لأنّ صحّة الغسل تتوقّف على رفعه للجنابة وتحصيله للإباحة فإنّ الغرضَ من الغسل هو التوصّل لإباحة الصلاة.

والملاحظ أنّ هناك مبدآن يحتاجان إلى إثبات ليتمّ الاستدلال:

المبدأ الأوّل، هل الحدث الأصغر المجامع للجنابة ينقض إباحة غسل الجنابة أم لا؟

وذهب بعض الفقهاء منهم المحقق الكركي إلى أنّ الحدث الأصغر لا ينقض غسل الجنابة ما دامت الجنابة باقية، خلافاً للعلامة؛ وذلك لبنائه على أنّ الإباحة الفعليّة غيرُ حاصلة مادامت الجنابة موجودة؛ لأنّ وجود الجنابة ناقضٌ للإباحة، وحينئذٍ لا يكون الحدث مؤثّراً. ومناقشة المسلكين يحتاج إلى تفصيلٍ موكول لمحلّه، غير أنّ مجمل الكلام اللائق بالمقام هو أنّ كلا المسلكين مسلك العلامة الحليّ ومسلكُ المحقّق الكركي تامّان بحسب مقام الثبوت وإنما المدار في تحقيق النتيجة يكون على إثباتٍ كلٍّ منهما لما يبتني عليه مسلكه من مبادئ.

والمبدأ الثاني -الذي تضمّنته طريقة العلامة- **أن غسل الجنابة هل صحّته تلازمها إباحة الصلاة أم لا؟**

فقد اختار لفيفٌ من الفقهاء منهم السيّد علي صاحب الرياض والشيخ صاحب الجواهر أنّه لا ملازمةَ بين رفعِ الغسل للجنابة وبين حصول الإباحة؛ حيث لا دليل يدلّ عليه عندهم فيتمسّك بأصالة الصحّة[40]، وبتعبيرٍ آخر لا يلزم ليكون الغسل صحيحاً أن يرفع الحدثين معاً، بل صحّة غسل الجنابة أثرها الملازم لها هو رفع الجنابة فحسب، أما رفع الحدث الأصغر

---

[40] **رياض المسائل** 1:324، **جواهر الكلام** 3:133 حيث قال: "**لم يثبت أخذ الإجزاء في طبيعة الصحيح منه** [أي غسل الجنابة]"

وحصول الإباحة فقد يتحقّق كما إذا سبق الحدث الأصغر على الغسل. فيظهر أنّ مسلك العلامة وإن تمّ ثبوتاً إلا أنّ كلَّ مبدأٍ أخذ فيه يحتاج إلى إثباتٍ ودلالة بملاحظةِ الأدلّة والأصول العمليّة.

أما الطريقة الثانية فهي طريقة الشهيد الأوّل[41] وتقوم على أساسين أيضاً:

الأوّل: أنّ الحدثَ من قبيل المانع من تحقّق الإباحة فهو نظيرُ النجاسة العينيّة فكما أنّ النجاسة العينيّة متى ما طرأت تحتاجُ لما يزيلها فكذلك الحدث يحتاجُ إلى ما يُزيله، فإذا طرأ الحدث قبل الغسل كان الغسل هو الرافع له، وإن كان الحدث بعد الغسل كان الوضوء هو الرافع له. وأما إن كان الحدث في أثناء الغسل ففيه ثلاث احتمالات:

الأوّل: أن يرفعه إكمال الغسل، وهذا لا يصحّ؛ لأنّ الأدلّة قد دلّت على أنّ الرافع للحدث هو الغسل الكامل لا بعضه.

الثاني: أن يرفعه الوضوء بعد إكمال الغسل، وهذا لا يصحّ أيضاً؛ لأنّ الأدلّة دلّت على امتناعِ الوضوء مع غسل الجنابة.

فلا يبقى إلا الاحتمال الثالث: وهو إعادة الغسل من أوّله.

ويظهر للناظر أنّه يوجد في طريقة الشهيد مبدآن أيضاً يحتاجان إلى إثبات من خلال الأدلّة:

المبدأ الأوّل، في أنّ الحدثَ هل هو مانع أو ناقض؟ وبتعبيرٍ آخر هل الحدث مانعٌ وجوديّ يمنع من استباحة الصلاة أو هو رافعٌ لشرطِها وهو الطهارة؟

[41] **الذكرى**: 2:248 وتابعه في المسلك الشهيد الثاني في **روض الجنان** 1:164 و165

اختار أنّ الحدث مانعٌ أكثر المتأخرين كالعلامة الحليّ وفخر المحققين[42] وتابعهما الشهيدان[43] على ذلك.

أما القول بأنّ الحدث محض ناقضٍ فقد ذهب له المحقّق الكركي والشيخ سليمان الماحوزي[44] وتابعهما –بحسب ما يظهر– جمعٌ ممّن تأخرّ عنهما.[45]

والمترتّب على هذا الاختلاف أنّه إذا بنينا على أنّ الحدث ناقض لزمَ أن نقول بالنظريّة المتقدّمة، وهي نظريّة انقهار الحدث الأصغر تحت الجنابة فمع الجنابة لا يؤثّر الحدث أصلاً في نقضِ إباحة الغسل ولا في وجوب الوضوء فيترتّب عليها القول بعدمِ مشروعيّة الوضوء مع غسل الجنابة كما مرّ، فاختيار أنّ الحدث ناقض يترتب عليها اختيار النظريّة القائلة بانقهار الحدث مع الجنابة. أما اختيار أنّ الحدث مانع فلا تنسجم مع نظريّة انقهار الحدث الأصغر مع الجنابة، فتبقى النظريّتان الأخريان في تفسير مناط إجزاء غسل الجنابة عن الوضوء أعني تداخل المسببات أو الإِجزاء الشرعيّ.[46]

---

42 **مختلف الشيعة 1:339**، **إيضاح الفوائد** 1: 48

43 **الذكرى** المصدر السابق، **روض الجنان** المصدر السابق، **رسالة في حكم الحدث اثناء الغسل (رسائل الشهيد الثاني)** 1:143 قال في رسالته: "**الأحداث المعدودة تؤثّر المنعَ، سواء أوقعتْ بعد الطهارة وتحقّق الإباحة أم قبلَها**"

44 **جامع المقاصد** 1:276، كما في **الحدائق الناضرة** 3:132 وقد تقدّم في الهامش نقل عباراتهم بما يظهر في المطلب هنا، فراجع.

45 كالملا السبزواري في **ذخيرة المعاد** 1:60 وكالآغا حسين في **مشارق الشموس** 2:518

46 وثمّ نظريّة ثالثة تنسجم مع تفسير الحدث بأنّه مانع وهي ما اختاره العلامة الحليّ من القول بتداخل الأسباب، لكن لا على اعتبار أنّ الحدث منقهر مع الجنابة وقد تعرّضنا للتفريق بين كلا النظريّتين ذاتاً وآثاراً في رسالتنا، لاحظ **مختلف الشيعة** 1:339

المبدأ الثاني: في امتناع الوضوء مع غسل الجنابة هل هو تأسيسٌ أو إرشاد؟

وأعني أنّ الأدلّة الدالّة على امتناعَ الوضوء مع الجنابة هل هي تأسيسٌ لحرمةِ الوضوء مع الجنابة وضعاً أو تكليفاً؟ أو إرشادٌ لكونِ الغسل مجزٍ عن الوضوء فلا يدلّ على أكثر من حدود دليل الإِجزاء، وتوضيح ذلك:

إذا قلنا أنّ الدليلَ الدالّ على الامتناع إرشادٌ لكون غسل الجنابةِ يجزي عن الوضوء، فعندنا ثلاث حالات تختلف باختلاف تفسير مناط إجزاء الغسل عن الوضوء:

الحالة الأولى: أن يكون إجزاء الغسل عن الوضوء على أساس أنّ الغسل يحقّق الغرض من الوضوء أعني تداخل المسببات، فحينئذٍ لا تكون أدلّة الامتناع تمنع من الإتيانِ بالوضوء بعد غسل الجنابة؛ لأنّ وجوب الوضوء –بحسب الفرض– فِعليّ لتحقق سببه وهو الحدث الأصغر، لكن التوضّؤ بعد غسل الجنابة بقصدِ رفع الحدث يستلزم التشريع المحرّم؛ لأنّ الوضوء الرافع قد سقط التكليف به فحرمته التكليفيّة حينئذٍ تكون تشريعيّة لا ذاتيّة.

الحالة الثانية: أن يكون الإجزاء من باب الإسقاط الشرعيّ للوضوء فتكون حرمته أيضاً تشريعيّة؛ حيث أسقط الشارع فعليّة الوضوء بعد غسل الجنابة، أما قبل غسل الجنابة؛ فلأنّ الجنابة تنقض الوضوء أو تمنع من حصول الإباحة فالوضوء بقصد رفع الحدث الأصغر السابق على الغسل يستلزم أيضاً التشريع المحرّم.

الحالة الثالثة: أن يكون الإجزاء على أساس أن الحدث الأصغر منقهر مع الجنابة ولا تأثير له، فهذا أيضاً تكون الحرمة فيه تشريعيّة؛ وذلك لأنّ الحدث المجامع للجنابة لا أثر له فحينئذٍ لو توضّئ بقصد رفع الحدث لزم التشريع المحرّم أيضاً.

فيظهر من ذلك أنّ أدلّة امتناع الوضوء مع غسل الجنابة إذا كانت إرشاداً لأدلّة الإجزاء فلا تثبتُ إلا الحرمة التشريعيّة للوضوء مع الغسل لا الحرمة الذاتيّة، وبطلان الوضوء يترتّب

فقط في صورةِ لزوم التشريع المحرّم، أما مع عدم لزوم ذلك فلا بطلان كما في صورة تخلل الحدث أثناء الغسل عند القائلين بنظريّة تداخل المسببات[47] والإسقاط الشرعيّ؛ فإنّه لا تداخل للوضوء والغسل في صورة التخلل ولم يحرز فيها أيضاً إسقاط الشارع للوضوء. **أما إذا فرضنا أنّها تأسيسٌ** لحرمةِ الوضوء مع غسلِ الجنابة فحينئذٍ تكون الحرمة ذاتيّة ويلازمها بطلان الوضوء بناءً على الملازمة بين الحرمة وفساد العبادة كما هو متقرّر في علم الأصول، وهذا المعنى لا قائل به كما يظهر.[48]

ويمكن **افتراض أن تكون تأسيساً للحرمةِ الوضعيّة** أي أنّ الوضوء لا يصحّ مع غسل الجنابة فتكون الحرمةُ التكليفيّة حينئذٍ تشريعيّة لا ذاتيّة كما هو واضح، وهذا هو الظاهر من الشهيد الأوّل.[49] وعلى كلا التقديرين لا تكون مشروعيّة الوضوء وصحّته تدور مدار أدلّة الإجزاء وحدوده، وإنما تكون أدلّة الامتناع دالةً على حكمٍ تأسيسيّ يمنعُ من الوضوء مع غسل الجنابة، وحينئذٍ إذا تمّت دلالة هذه الأدلّة -أعني أدلة الامتناع- على الاطلاق تمّ مدّعى الشهيد الأوّل؛ حيث تكون هذه الأدلّة تدلّ على امتناع الوضوء مع غسل الجنابة وعدم صحّته معها في كلّ صور غسل الجنابة، فتشمل صورةِ الغسل المسبوق بحدث الأصغر كما تشمل صورة الغسل المتخلل بالحدث الأصغر، ولا يؤثّر مدى إجزاء الغسل

47 كما قرّر المحقق الحلي في المعتبر وحرّره الشهيد الثاني، وقد مرّ في الهامش.

48 لوقوع الخلاف في أنّ الوضوء مع غسل الجنابة مستحبّ أم لا فذهب الشيخ الطوسيّ في التهذيب إلى استحباب الوضوء قبل الغسل وذهب الأكثر للثاني وهو عدم استحبابه لا قبله ولا بعده والظاهر منهم القول بجوازه بعده إن لم يكن بنيّة التشريع كما إذا كان وضوءاً تجديديّاً، وعلى كلٍّ لم أعثر على من صرّح بحرمة الوضوءِ ذاتاً بعد غسل الجنابة، وممن صرّح بجواز الوضوء التجديديّ بعده الشهيد الثاني لاحظ **رسائل الشهيد الثاني**: 2:1259، ومنهم أيضاً الشيخ حسن كاشف الغطاء، بل قوّى أنّه مندوب في **أنوار الفقاهة**: 1:8

49 ولعله قد يظهر هذا الاختيار من الشيخ عبد علي آل عصفور صاحب الإحياء، وابن أخيه الشيخ حسين العلامة، حيث منعا أن يكون مقتضى الاحتياط هو إكمال الغسل والوضوء بعده ثمّ الإعادة؛ معلّلين ذلك بأنّ الاحتياط بالوضوء يستلزم طرح الأدلة الدالة على حرمة الوضوء مع غسل الجنابة، فتأمّل، وانظر **إحياء معالم الشيعة** 1:132، و**الأنوار اللوامع** 3:238

عن الوضوء من عدمه؛ فإنّ أدلّة الامتناع –في الفرض– تشمل صورةَ الحدث المتخلّل حتى لو فرضنا أنّ دليل إجزاء الغسل عن الوضوء خاصٌّ بصورة الحدث السابق على الغسل، –كأن يكون الإجزاء لمكان تداخل الغسل والوضوء فيختصّ بصورة الحدث السابق دون المتخلل–، فحينئذٍ لا عبرة بسعة دائرةِ أدلّة الإجزاء من ضيقها؛ حيث كان لأدلّة الامتناع تأسيسٌ لبطلان الوضوء مع الغسل مطلقاً في الصورتين، صورةُ الحدث المتخلل وصورة السابق.

فالحاصل مما تقدّم أنّ مبادئ المسألة المتقدّم ذكرها أربع:

الأوّل: هل الحدث مانع أم ناقض؟

الثاني: ما مناط إجزاء الغسل عن الوضوء؟ هل هو تداخل الأسباب، أم المسببات، أم هو إسقاط شرعيّ؟

الثالث: هل صحّة غسل الجنابة مشروطة برفع الجنابة وتحصيل الإباحة؟

الرابع: هل امتناع الوضوء مع غسل الجنابة تأسيسٌ لحرمةٍ تكليفيّة أو وضعيّة أم هو إرشادٌ إلى إجزاء الغسل عن الوضوء؟

الخاتمة

نخلص من هذا العرض إلى أنّ هناك مجموعةً من المبادئ والجهات يحتاج الباحث إلى معالجتها وتقريرِ موقفٍ واضح منها قبل استنتاج الحكم من خلال ما يبدو من ظاهر الأدلّة والأخبار، كما يلزمه أن يتعرّف على ما يترتّب على تلك المبادئ من آثار، وما تفضي إليه من وجوه تحمل عليها الأخبار، بما تقضي به الصناعة الفقهيّة الجارية على هدي العقل وسُبل العقلاء في درايةِ الخطابات التشريعيّة واستنباط الأحكام الفرعيّة، فمن ثَمّ يظهر أنّ

معرفة الأحكام الشرعيّة النظريّة من أدلّتها التفصيليّة تحتاج لعُدةٍ وعتاد وتفحّص واجتهاد و أهمُّها –كما تشهد به الحكاية والوجدان– التأمّلُ بدقّةٍ في وجوهِ الاستدلال وحمل الأدلّة والأخبار التي حبّرتها أكفّ الجدّ على صفحات الأسفار ونطفت بها بعد بذل الوسع عالياتُ الأنظار، فكان علم الفقه –بهذا التحبير وذاك التنظير بعد التسديد من العليم الخبير– معيناً دفّاقاً لا ينضب وصرحاً متيناً لا يخرب يستقي منه الطالبون ويسكن إليه المتحيّرون، فجزى الله تبارك وتعالى تلك الأكفّ والعقول على ما اجتهدت في سبيل شرعة النبيّ الأمين وفقه آله الهداة الميامين صلوات الله عليه وعليهم أجمعين.

وفي الختام أسأل الله سبحانه أن يثبّتنا على دين نبيّه المختار وولاية الأئمة الأطهار، ويوفّقنا لاقتفاء آثار الفقهاء الأبرار، ويرزقنا العلم النافع، ويعيننا على العمل الصالح، كما أسأله سبحانه أن ينفع بهذا القليل، ولا يحرمني من فضله الجزيل، فإنّه تبارك وتعالى خير من أعطى وخير من سُئل، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

المصادر

- **المصادر المباشرة**

1. **إحياء معالم الشيعة بأخبار الشريعة**، الشيخ عبد علي بن أحمد آل عصفور البحراني الدرازي، تحقيق: الشيخ حسن آل عصفور، انتشارات التفسير-قم، الأولى، 14385هـ.ش- 1427هـ.ق
2. **إرشاد الأذهان**، العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف بن المطهّر، مؤسسة النشر الإسلامي -قم، الأولى، 1410هـ
3. **الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع**، العلامة البحراني، حسين بن محمد بن أحمد بن إبراهيم آل عصفور الدرازي، نسّقه وأخرجه: علي محمد حسن آل عصفور، الأولى 1411هـ- 1991م
4. **تذكرة الفقهاء**، العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف بن المطهّر، تحقيق: مؤسسّة آل البيت لإحياء التراث، الأولى، 1438هـ- 2017م
5. **التنقيح في شرح العروة الوثقى تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الخوئي**، الغرويّ، الميرزا علي، مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي، الثانية، 1426هـ-2005م
6. **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، النجفي، الشيخ محمد حسن، حقّقه وعلّق عليه: الشيخ عبّاس القوچاني دار الكتب الإسلاميّة – طهران، 1373هـ
7. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، المحدّث البحراني، يوسف بن أحمد الدرازي، مؤسسة النشر الإسلامي- قم الرابعة 1440هـ.ق
8. **الدروس الشرعيّة**، الشهيد الأوّل، شمس الدين محمد بن مكيّ العاملي الجزّيني، تحقيق: مؤسّسة النشر الإسلامي – قم، الأولى، 1414هـ.ق
9. **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**، الشهيد الأوّل، شمس الدين محمد بن مكيّ العاملي الجزّيني، تحقيق: مؤسسّة آل البيت لإحياء التراث – بيروت، الأولى، 1430هـ- 2009م

10. **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، الطباطبائي، السيّد علي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الثالثة 1436هـ.ق

11. **سداد العباد ورشاد العبّاد**، العلامة البحراني، حسين بن محمد بن أحمد بن إبراهيم آل عصفور الدرازي، منشورات دار الإرشاد العامّة – البحرين، الرابعة، 1408هـ/ 1987م

12. **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، ابن إدريس، محمد بن منصور بن أحمد ابن إدريس العجلي الحليّ، مؤسسة النشر الإسلامي–قم، السادسة،1430هـ

13. **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، المحقق الحليّ، نجم الدين جعفر بن الحسن، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة – قم، الأولى، 1415هـ.ق

14. **كشف الرموز في شرح المختصر النافع**، الفاضل الآبي، زين الدين الحسن بن أبي طالب ابن أبي المجد اليوسفيّ، مؤسّسة النشر الإسلامي – قم، ذي الحجّة 1408هـ

15. **المختصر النافع**، المحقق الحليّ، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرح وتحقيق: الدكتور عبد المحسن عبد الله السراوي،

16. **مختلف الشيعة**، العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف بن المطهّر، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي–قم، الرابعة، 1433هـ.ق

17. **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**، السيّد محمد بن علي الموسويّ العاملي، منشورات الفجر– بيروت، الأولى، 2008م – 1429هـ.

18. **مستمسك العروة الوثقى**، الحكيم، السيّد محسن الطباطبائي، دار إحياء التراث العربيّ – بيروت، الأولى

19. **المعتبر في شرح المختصر**، المحقق الحليّ، نجم الدين جعفر بن الحسن، مؤسسة التاريخ العربي، الأولى 1432–2011م

20. **من لا يحضره الفقيه**، الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، تصحيح وتعليق: علي أكبر غفّاري، مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الخامسة، 1429

21. **منهاج الصالحين**، الخوئي، السيّد أبو القاسم الموسويّ، دار البلاغة – بيروت، الأولى، 1412هـ 1992م

22. **النهاية ونكتها**، شيخ الطائفة، محمد بن الحسن الطوسيّ، والمحقق الحليّ، نجم الدين جعفر بن الحسن، مؤسّسة النشر الإسلامي – قم، الأولى، صفر 1412هـ

23. **وسائل الشيعة**، الحر العاملي، محمد بن الحسن بن عليّ، عني بتصحيحه وتحقيقه وتذيله: الشيخ عبد الرحيم الربّاني الشيرازي، منشورات المكتبة الإسلاميّة – طهران، بهار 1372هـ

24. **الهادي إلى الرشاد في شرح الإرشاد** (من موسوعة الفاضل القطيفيّ /1)، الفاضل القطيفيّ، إبراهيم بن سليمان، عني بتحقيقه: الشيخ ضياء آل سنبل، مؤسّسة طيبة لإحياء التراث، الأولى، 1429هـ

- **المصادر الإلكترونيّة**: عبر **مكتبة مدرسة الفقاهة** الإلكترونية[50]

25. **أنوار الفقاهة (الطهارة)**، حسن بن جعفر كاشف الغطاء، مكتبة كاشف الغطاء العامّة.

26. **إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد**، فخر المحقّقين، فخر الدين محمد بن الحسن بن يوسف الحليّ، تحقيق: حسين الموسوي الكرماني، وعلي پناه اشتهاردي، وعبد الرحيم البروجردي، مؤسسّة إسماعيليان – قم، الأولى، 1387هـ.ق.

27. **جامع المقاصد في شرح القواعد**، المحقّق الكركي، علي بن الحسين بن عبد العالي، تحقيق: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث – قم، الثانية، 1414هـ

28. **جواهر الفقه**، القاضي ابن البرّاج، سعد الدين عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز الطرابلسي، مؤسسة النشر الإسلامي – قم، الأولى، 1411هـ.ق.

[50] رابط المكتبة: https://ar.lib.eshia.ir/

29. **الحاشية على مدارك الأحكام**، الوحيد البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل، تحقيق: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث.

30. **الحبل المتين في إحكام أحكام الدين**، البهائي، بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الهمداني العاملي، تحقيق: السيّد بلاسم الموسويّ الحسينيّ، آستان قدس رضوى – مشهد، الأولى، 1382هـ.ش.

31. **ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد**، المحقق السبزواري، محمد باقر بن محمد مؤمن، مؤسسّة آل البيت لإحياء التراث – قم، الطبعة القديمة.

32. **رسالة في حكم الحدث أثناء الغسل** (من رسائل الشهيد الثاني / 1)، الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ العاملي، مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة.

33. **رسائل الشهيد الثاني** / 2، الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ العاملي، مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة.

34. **روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان**، الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العامليّ، المحقّق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، مكتب الاعلام الإسلامي، الأولى، 1422هـ.ق.

35. **الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث – قم، 1406هـ.

36. **مشارق الشموس في شرح الدروس**، الآقا الخوانساري، حسين بن جمال الدين محمد، مؤسسّة آل البيت لإحياء التراث.

37. **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، الحسيني العاملي، السيّد محمد جواد، حقّقه وعلّق عليه: الشيخ محمد باقر الخالصي، مؤسسة النشر الإسلاميّ – قم.

38. **معتصم الشيعة**، الفيض الكاشاني، محمد بن المرتضى.

39. **الهداية في الأصول والفروع**، الصدوق، محمد بن الحسين بن بابويه القمّيّ، مؤسسة الامام الهادي– قم، الطبعة الأولى –1418هـ.ق.

تقرير في التعامل مع نظرية التطور

يوسف صادق العالي البحراني

يحتمل عقلاً أن يخلق الله الخلق بالتطور لا بنحو العشوائية؛ إذ لازمها العبث وهو قبيح، فيحتمل ما يصطلح عليه بالتطور الموجه، وهو الذي نعنى به، ويصعب إحالته عقلاً، ثم إنه دلّت النصوص القطعية دلالة قطعية على عدم خلق آدم عليه السلام عن سلف، وهو مقتضى تطوره فثبت عدم تطوره (فَتَطوره محتمل عقلاً منفي بالأدلة الشرعية الكاشفة عن واقع خلقه)[51]. وقد يناقش بعضهم بمثل رواية "بلى واللهِ لَقَدْ خَلَقَ اللهُ ألف ألف عالم، وألف ألف آدم أنت في آخر تلك العوالم وأولئِكَ الآدميين"[52]، وموضوعها للمتأمل فيها وفي مثيلاتها مختلف، ثم إن غيره من الحيوان على أحد الحالات الآتية:

- أن يحصل بمجموع الأدلة والقرائن القطع بتطورها، وهذا لا يكون لمجرد وجود أنواع باقية أو منقرضة صالحة لأن تكون واسطة بين مخلوق وآخر بحيث تكون مترتبة ترتباً يبرر وصول المخلوق السابق لهيئة اللاحق وتكوينه بطفرات جينية، فَإِنَّهُ يُحتمل أن يخلق اللهُ عَلَى هَذا النَّسَقِ خَلَقًا مُبَاشِرًا لِكُلِّ صِنف، نعم وسَبرِ هَذِهِ الكائناتِ قَد يُورث بانضمامه لقرائن أخرى كَعَدَم وجود. وجود مصلحة متصورة في الخلق على هذا النسق القطع بالتطور، وَلَكِنْ قَد يُصَوَّرُ لِهَذَا مَصْلَحَةً قَد يَحْسَنُ التأمل فيها وَهِيَ الإِضْلالُ، وَتَصويرُهُ أَنَّ المكلف الذي يحصلُ لَهُ تَرجيح للتطور بِتَكَثَرِ هَذا النمط المزبور إن وَرَدَت عَلَيْهِ قَطَعِيَّاتُ شَرعِيَّةً نَافِيَةً لَهُ أَو نافية لاطراد النَّظَرِيَّة (كأن تكون النصوص كما ذكرتُ نافية لتطورِ آدَمَ عَلَى أَنْ هُنَالِكَ سِلسِلَةٌ مَعْنَونَةً بَينَ القرود وآدمَ

---

[51] حاول السيد محمد العلوي في أحد بحوثه إثبات استحالته بكلا قسميه عقلاً فليراجع.

[52] الخصال للشيخ الصدوق رحمهُ اللهُ في آخر حديث في الكتاب.

عَلى ما ذكرتُ)[53] فَإِنَّهُ مُتَعرِّضُ بِذَلِكَ لِلترجيح بين غيب ومحسوسٍ قَرِيبٍ (وَإِن كَانَ حَدساً عِندَنَا لا محالة) فَقَدْ يَضِلُّ بِتَرجِيحِه المحسوس الأدنى إيراثًا للعلم لشبهة كشبهات التجريبيين.

حصول القطع بالتطور مع نصوص مَعارِضَةٍ:

-فَهَذِهِ تَارَةً تَكُونُ قَطْعِيَّةَ الصدورِ وَظَنيَّةَ الدَّلالَةِ فَتَقْبَلُ التَّأويل، وتارَةً ظَنيَّةَ الصَّدورِ وَقَطْعِيةَ الدّلالَةِ فَيُرَدُّ علمها على صاحبها، وَإمَّا ظَنيتهما فيتعين أحد الأمرين التأويل أو الرد إلا إن كانَ التَّأْوِيلُ مُتَكَلَّفًا بِحَيثُ يَبْعُدُ جِداً دَلالَةُ الرِّوايَةِ عَلَيْهِ فَقَد يَحْسُنُ الرَّدُّ فِي هَذا عَلَى أي حال.

–فَإِن كَانَتِ النصوص قطعيَّةَ الصّدورِ وَالدَّلالَةِ (وَالفَرضَ ثُبوتُ الحجيَّةِ لِمَن صَدَرَ النَّصُّ عَنهُ بحيث يكونُ عالما – فيكون إخباره بخلاف الواقع كَذبًا – وَمصَدِّقًا لا يَجُوزُ عَلَيْه الكَذِبُ مُطَلَقًا) فَيَتَعَارَضَانِ فَيُقَدَّمُ أقربهما للذهن استدلالاً، أي ما كان احتمال تَطَرُّقِ الخطأ لِمُقَدِّماتِه المُوصِلَةِ لِلقَطْعِ بِهِ أَقْوى مِنَ الآخَرِ لقرب المُقَدِّماتِ وَالمَناشِئ المُورِثَةِ للقطع للعقل في هذا الآخِرِ وبُعدِها في الأول.

وَقَد نَدْعِي أَنَّ النَّصَّ مَا سَيَكونُ القَرِيبَ لِطَبيعَةِ الاستدلالاتِ النَّصيةِ، فَإِنَّ حصول القطع بالصدور عن مثل التواتر أو احتفاف الخبر بالقران مَعَ مُقَدِّمَاتِ صدقِ الرِّسَالَةِ، أَقْرَبُ جِداًّ مِن حُصولِهِ بِسَيرِ الكائنات الحية مع ترتيبها ترتيبا مظنونا لا يحصلُ بِهِ عِلم إلا بالتكثرِ الَّذي قَد يَرِدُ فِي طَيَّاتِهِ أَخْطَاءُ كَثيرَةً.

[53] وإن كان السابق فَرضًا، فَقَد يكون سابقًا حَقًّا لأنَّه رُصِدَ ظهوره في زمن أسبق لم يُرْصَدْ فيه ظُهور ما بعدَهُ فِي السلسلة فرضاً، وأحياناً يرصد انقراضه بعيد ظهور الثاني, لاحظ أننا نعني بالأسبقية الزمانية.

وقد يرد على التطور العشوائي من غير الجهة العقليَّةِ السَّائِفَةِ مِثلُ ما يُذكر في السنجاب الجرابي والولود ما يضعفُ مَعَهُ احتمال الصدفة أكثر، وَعَلَى دليل التطور مطلقًا عَدَمُ صَلاحِيَةِ أَدلَّته لإِيرَاثِ القَطْعِ، وَفِيهِ أَنَّ الأدلَّةَ والقرائن قَد تجْتَمِعُ وَتَتَحَمَّدُ وتتكثرُ بِحَيثُ يكون الاحتمال المُقَابِلُ لَمَا دلَّت عَلَيْهِ ضَعِيفًا فَيَحْصِلُ القطع، وَلِذَا قَلْتُ بِأَنَّهُ إذا كان الاحتمالُ المُقابِلِ قَوِيًّا بِأَدِلَّةٍ قَطَعِيَّةٍ قَرِيبَةٍ لِلذَّهَنِ[54] فَإِنَّ تَقدِيمَهُ مُتَعَيِنَ، فَهَذِهِ القَرائِنُ المُتَحَشِدَةُ لَم تُورِثُ بِأَفرادها يقينًا بَل وَلا ظَنًّا قَوِيًّا في الغالب.

فالأمر يقع في تحقيق كُلِّ طَرَف وَالنَّظَرِ فِيهِ مَعَ تجنيب البحث الأهواء التي قد تعنون بعنوان الغيرة على الدين تارة والانتصار للعلم أخرى، والأولى في نظري لمن كانَ غَيْرَ مُشتَبهِ عَدَمُ الخَوضِ فِي ذَلِكَ إلَّا أَن يُسَلَّمَ لظاهر النصوص حتى الظنية منها، لعدم استلزام ذَلِكَ فيما أرى المحذورٍ مَعَ احتمال كُونِ رَبِّها محذوراً.

[54] ومثالها المهم عندَنا النصوص الشرعية، وقد تكونُ هُناكَ أَدلَّةً غَيْرُها أو قَرانُ عَلى الاحتمال المُقابِلِ كَمَا ذَكَرتُ في السَنجاب الجرابي والولود، وإن كان هذا كما لَا يخفى لا يَرِدُ فِي المُوجهِ بَل يَهِم كَثيرٌ مِنَ الرَّادِينَ وَيَخْلِطُونَ فِي الرَّدِ عَلَى القِسْمَينِ.

المسالك في مدرك حجية قول الرجاليين

حسين شاكر حسين آل عباس

مقدمة:

هذا المبحث يعدّ من أهم المباحث في علم الرجال لترتب العديد من المباحث الأخرى عليه كما سيتضح، وسيستعرض هذا البحث أهم الآراء في هذه المسألة مع عرض أدلة هذه الأقوال وما أورد عليها، ثم سيذكر لوازم كل مسلك.

المسلك الأول: قول الرجالي حجة من باب حجية خبر الثقة في الموضوعات الخارجية.

يتكون الدليل على هذا المسلك من كبرى وصغرى.

الكبرى: خبر الثقة في الموضوعات الخارجية حجّة.

الصغرى: توثيق وتضعيف الرجالي خبر ثقة في موضوع خارجي.

النتيجة: توثيق وتضعيف الرجالي حجّة.

وقد تبنّى هذا المسلك جمعٌ من علمائنا الأعلام كالسيد الخوئي قدس سرّه.

النقاش في الكبرى:

هناك ثلاث مسالك في إثبات هذه المقدمة:

الأول: إثباتها عن طريق سيرة العقلاء وهو مسلك السيد الخوئي قدس سرّه.

الثاني: إثباتها عن طريق مفهوم الشرط في آية النبأ.

الثالث: إثباتها عن طريق الاستدلال بالروايات الشريفة.

أما بالنسبة للمسلك الأول فقد أُشكِلَ عليه من جهتين، إما بادّعاء أنَّ سيرة العقلاء لم تجرِ على العمل بخبر الثقة أو بادّعاء ورود نهيٍ عن هذه السيرة.

وأمَّا بالنسبة للمسلك الثاني فقد أُشكِلَ عليه بأنَّ الشرط في هذه الآية لا مفهوم له.

أمَّا المسلك الثالث والأخير فقد أُشكِلَ عليه بأنَّ الموارد الواردة في الروايات خاصّة ولا تكفي للحكم بأنَّ الشارع نزَّل خبر الثقة منزلة العلم مطلقاً.

هذا كلامٌ مجملٌ في المسألة، ولن أتطرق للتفصيل؛ فالتفصيل موكولٌ لبحوث علم الأصول، وسأركز في هذا البحث على الصغرى.

النقاش في الصغرى:

النقاش في هذه المسألة سينقسم لقسمين:

الأول، هل الوثاقة والضعف من الأمور الحسية أم لا؟

الثاني، توثيقات المتقدمين لمن لم يعاصروهم.

هل الوثاقة والضعف من الأمور الحسية أم لا:

من الواضح أنَّ الوثاقة والضعف ليست أمراً خارجياً محسوساً، فهناك فرقٌ واضح بين أن تقول أنَّ فلاناً أعور أو أبتر وبين أن تقول أنَّه ثقة، فحكمك في الحالتين الأوليين مستندٌ لمشاهدتك له بشكلٍ مباشر، فلا يمكن تصور الخلاف في الحالتين الأوليين لاستنادهما للحسِّ بشكلٍ مباشر. أمَّا الحالة الثالثة فالحكم فيها مستندٌ لتحليلٍ عقليّ معتمد على معطيات حُصِّلت عن طريق الحواس؛ فأنت مثلاً ترى اعتماد الناس على كلام شخصٍ وترى حسن خلقه وتراه يصدق في موارد يجلب فيها الصدق الضرر له، فتحكم بناءً على هذه المعطيات أنَّه ثقة.

لوجود هذا الفرق رفض بعض العلماء اعتبار توثيق الرجالي خبر ثقة في موضوع خارجي، بينما قبله البعض الآخر بحجة أن الوثاقة والضعف وإن لم تكن من الأمور الحسيَّة إلَّا أنَّ تحصيلها متيسرٌ لكل من له حواسٌ سليمة.

توثيق وتضعيف الرجاليين لمن لم يعاصروهم:

إذا قبلنا اعتبار التوثيق والتضعيف من جهة كونه خبر ثقة في موضوع خارجي بالتصوير المذكور في الأعلى فهذا يتم في توثيق وتضعيف الرجاليين لمن عاصروهم، والحال أنَّ جُلَّ توثيقات وتضعيفات الرجاليين في الكتب الواصلة إلينا اليوم لرجال لم يعاصروهم، ولاعتبار توثيقات وتضعيفات الرجاليين في هذه الحالة اعتمد العلماء على دليل مكون من مقدمتين.

المقدمة الأولى: يحتمل كون إخبارهم عن وثاقة أو ضعف راوٍ منتهياً إلى الحس بأحد وجهين:

1- أن تكون وثاقة أو ضعف الراوي وصل إليهم بالتواتر، وهذا محتمل في كبار الرواة مثل زرارة وأحمد بن محمد بن عيسى.

2- أن تكون وثاقة أو ضعف الرواة وصلت إليهم عن طريق ثقة عن ثقة، ولا بدّ أن ينتهي الطريق الثاني إلى الطريق الأول وإلَّا لزم التسلسل، فإذا قلنا أنَّ وثاقة معمر بن يحيى وصلت عن طريق سند متصل من الثقات سنسأل كيف وثق النجاشي هذا السند، فإذا كان رجال هذا السند وثقوا بالوجه الأول اكتفينا، وإن كان بعضهم وثقوا بالوجه الثاني سألنا نفس السؤال وهكذا.

المقدمة الثانية: أن العقلاء عند دوران الأمر بين كون الخبر المنقول عن حسٍّ أو حدس فهم يبنون على كونه منقولاً عن طريق الحس. ويمكن خدش دليلهم من عدة جهات:

1- لم يثبت أن العقلاء يبنون على الحس في هذا المورد، خصوصاً مع وجود احتمال قبول خبر التضعيف والتوثيق عن طريق الوثوق بالخبر لا بسبب كونه وصل عن طريق ثقة عن ثقة.

2- وثاقة الوسائط لا تكون دائماً واضحة ومتفق عليها، ولا شاهد في سيرة العقلاء على أنهم يبنون على كون وثاقته متفق عليها في هذه الحالة.

3- من الواضح أن بعض التوثيقات والتضعيفات الرجالية راجعة إلى إعمال النظر والاجتهاد. كمراجعة روايات الراوي مثلاً، ويمكن ملاحظة هذا في تراجم الرواة:

1- ينتهي الشيخ الطوسي إلى ضعف محمد بن عيسى بن عبيد من جهة استثنائه من قبل محمد بن علي بن بابويه في رجال نوادر الحكمة[55]، بينما ينتهي النجاشي إلى أنّه جليل في أصحابنا[56] من جهة عدم إقراره بالجهة التي ثبت من خلالها ضعف الرجل عند الشيخ الطوسي.

2- قال ابن الغضائري في سالم بن أبي سلمة الكندي السجستاني: "وهو ضعيف وروايته مختلطة".[57] وقال النجاشي: "حديثه ليس بالنقي وإن كنا لا نعرف منه إلا خيرا".[58]

3-قال ابن الغضائري في القاسم بن الحسن بن علي بن يقطين: "حديثه نعرفه وننكره".[59]

---

[55] فهرست الطوسي ص١٤٠

[56] رجال النجاشي ص ٣٣٣

[57] رجال ابن الغضائري ص٦٥

[58] رجال النجاشي ص١٩٠

[59] رجال ابن الغضائري ص٨٦

4– قال ابن الغضائري في محمد بن أورمة: "اتهمه القمّيون بالغلو، وحديثه نقي لا فساد فيه وما رأيت شيئا ينسب إليه تضطرب فيه النفس إلا أوراقاً في (تفسير الباطن) ومايليق بحديثه وأظنها موضوعة عليه".[60] وقال النجاشي: "ذكره القمّيون وغمزوا عليه ورموه بالغلو.... وكتبه صحاح إلا كتاباً ينسب إليه ترجمته تفسير الباطن فإنه مخلط".[61]

5– قال ابن الغضائري في نفيع بن الحارث: "وفي حديثه مناكير والذي أراه التوقف في حديثه ويجوز أن يخرج شاهداً".[62]

لوازم هذا المسلك:

1–عدم التفريق بين الرجاليين في التوثيق والتضعيف؛ لأنهم يتساوون من ناحية النقل الحسي.

2–عند القطع بعدم استناد أحد التوثيقات للحس فإنها تسقط عن الاعتبار.

المسلك الثاني: حجية قولهم من باب حجية قول أهل الخبرة.

كبرى هذا المسلك مبحوثٌ عنها في علم الأصول، أمَّا الصغرى فقد أشكل البعض عليها من جهة أنَّ الوثاقة والضعف ليست من الأمور التي تحتاج لاجتهادٍ وإعمال نظر، بل هي من الأمور المتيسرة لكل من له حواس سليمة وعقل سليم.

إشكالهم هنا غير تام، لأنَّه حتى لو كانت وثاقة وضعف الرواة من هذا القبيل فهذا يكون في الرواة المعاصرين للموثق والمضعف، لا من بينه وبينهم زمنٌ طويل.

---

60 رجال ابن الغضائري ص٩٣

61 رجال النجاشي ص٣٢٩

62 رجال ابن الغضائري ص١١٦

أُشكِل على هذا المسلك أيضاً بأنَّه لا يمكن للمكلّف الرجوع لفتوى مجتهد يقلّد في علم الرجال؛ لأنَّ الدليل على حجة فتواه هي سيرة رجوع الجاهل للعالم، لكنَّنا نحرز إمضاء هذه السيرة في الرجوع لمن يجتهد في جميع المجالات، أمَّا من يقلّد في بعض المجالات المتعلقة بالاستنباط فلا نحرز جريان الإمضاء فيه لأنَّ سيرة العقلاء لم تجرِ بهذا النحو في زمن المعصومين عليهم السلام.

وقد رُدَّ على عدم شمول الإمضاء لهذا المورد بأن الإمضاء حاصل للمرتكز العقلائي وهو كاشفية قول العالم النوعية عن الواقع. وهذا نقاشٌ موكولٌ لعلم الأصول لا يسع هذا البحث القصير التفصيل فيه، لكن أردت عرضه بشكل مقتضب لتكوين صورة عن الآراء والأدلة في هذا المسلك.

لوازم هذا المسلك:

1- لا يتم البحث في حجية التوثيقات من جهة كونها حسية أو حدسية، فتقبل التوثيقات الحدسية دون أي إشكال، إنما البحث يكون فيما إذا كان المعدل أو الجارح من أهل الخبرة أم لا.

2- الترجيح بين توثيقات وتضعيفات الرجاليين بناءً على الأعلمية؛ فعند تعارض رأي الشيخ الطوسي والنجاشي في راوٍ معين كتعارضهم في سعد بن طريف ننظر للأعلم ولنفرضه في هذا المثال الشيخ النجاشي، نقدم قول النجاشي لأعلميته وهذا خلاف المسلك الأول، إذ للأمجاد للترجيح بالأعلمية لتساوي الشيخ النجاشي والشيخ الطوسي في النقل الحسي كما تقدم.

المسلك الثالث : توثيقات الرجاليين طريق لحصول الاطمئنان .

الكبرى : الاطمئنان حجة بدليل انعقاد السيرة العقلائية على العمل به وعدم ورود الردع عنها .

الصغرى : يمكن تحصيل الاطمئنان بوثاقة راوٍ معين عن طريق جمع القرائن .

القرائن التي قد تعتمد لتحصيل الاطمئنان بوثاقة راوٍ معين :

1- توثيقات علماء الرجال وتختلف قيمة التوثيق أو التضعيف بحسب كل حالة بناءً على عوامل عدة، فمثلاً لفظ (ثقة) يختلف عن (ثقة ثقة) أو (كان وجهًا)، ولفظ (وضّاع) يختلف عن (مختلط الحديث) أو (يعرف حديثه وينكر) . بالإضافة إلى أن توثيقات النجاشي قد تختلف عن الطوسي أو ابن الغضائري، أو قد يفرق في توثيقهم للرواة القريبين من عصرهم وبين الرواة الذين كانوا في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله) وأمير المؤمنين والحسن والحسين والباقر (عليهم السلام) .

2- رواية الثقات عنه .

3- عدم ورود الذم فيه .

4- عمل الأصحاب بمروياته .

وهناك العديد من القرائن الأخرى التي قد تساعد على تحصيل الاطمئنان وتختلف قيمة كل قرينة بحسب الحالة .

لوازم هذا المسلك:

عدم وجود حجيّة لقول الرجالي في نفسه؛ فقد يوثق الطوسي والنجاشي رجلاً ولا تثبت وثاقته لعدم حصول الاطمئنان، وقد يضعفانه لكن يحصل الاطمئنان بوثاقته عن طريق قرائن أخرى.

المسلك الرابع: توثيقات الرجاليين حجة من باب حجية الشهادة.

استدل على هذا المسلك بعدة أدلة، أهمها:

1- رواية مسعدة بن صدقة "كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأتك تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة". [63]

2- رواية الصدوق عن الصادق عليه السلام "فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر". [64]

3- أنه يشترط العلم بعدالة الراوي أو وثاقته لكن الشارع نزل شهادة العدلين منزلة العلم فهي تكفي في هذا المقام.

الردود على هذا المسلك:

1- عدم تمامية أدلتهم ففي الرواية الأولى لم يكن الإمام (عليه السلام) في مقام الحديث عن العدالة أصلاً كما هو واضح من سياق الرواية، وأمّا الرواية الثانية فكان (عليه السلام)

---

[63] تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي ج٧ ص٢٢٦

[64] أمالي الصدوق ص٨٣

يتحدث عن الشهادة في القضاء، فتعدية كلام الإمام لباقي الموارد دون الالتفات لسياق الكلام غير صحيح.

2- يلزم من هذا القول عدم ثبوت أي من التوثيقات؛ لعدم ثبوت شهادة الشاهد بمجرد كتابته فضلا عن كتابة غيره شيئاً يُنسب إليه.

3- يشترط في الشهادة كونها عن حس، وقد ناقشنا عند التطرق للمسلك الأول دعوى كون التوثيقات عن حس.

لوازم هذا المسلك:

عدم ثبوت توثيقات عدد كبير من أهل الجرح والتعديل، لأنهم ليسوا من الإمامية، فلا تقبل شهادتهم، كبني فضال الذين اعتمد على شهادتهم علماء الرجال المتقدمين كالكشي.

خاتمة:

هذه أهم المسالك في هذا البحث وأشهرها، لكن هناك العديد من المسالك الأخرى التي لم أتطرق لها كالمسلك القائل بحجيّة قول الرجالي بسبب انسداد باب العلم، وهو مسلك العلامة النوري، لكن لم أتطرق لهم مراعاةً للاختصار. ويجب التنويه على أن العالم قد يعتمد أكثر من مدرك لقبول توثيق الرجالي، فمثلاً إذا كان العالم يقول بحجية خبر الثقة في الموضوعات الخارجية، لكن لم تثبت عنده أصالة الحس فهو يقبل التوثيق لو ثبت عنده أنه كان عن حس، وقد تثبت عنده وثاقة باقي الرواة بطريق آخر كحصول الاطمئنان بوثاقته مثلاً.

حسين شاكر حسين آل عباس

28 رمضان 1446

ضمير الفصل موارده ومعانيه وبعض الخلاف فيه.

أحمد الطعّان

مقدِّمة

أبتدأ بسم الله الرحمن الرحيم، المتفضلِ عليّ بنعم أجلها الإسلام والتسليم، أحمدُه وأستعين به وأستهديه، وأصلي وأسلم على الهداة الميامين، محمد وآله الطاهرين.

وبعد، فقد شاء الله أنْ إذا أرسل رسولا أيّده بالحجج والآيات، وشاء أن تكون كلُّها بينةً؛ فآية إبراهيمَ أن ألقي في نار عظيمة فكانت عليه بردًا وسلامًا، وآية موسى عصاه التي تحوّلت لحية، وضمُّه يده إلى جناحه وخروجها بيضاء من غير سوء، وفَلْقُ البحر، فنوع هذه الآيات ناسب عصره الذي اشتهر بالسحر، وآية عيسى أن أبرأ الأكمه والأبرص بإذن الله وأحيى الموتى بإذن الله، فنوع هذه الآيات ناسب عصره الذي اشتُهِر بالطب، وآية نبيّنا محمد (صلى الله عليه وآله) هي القرآن التي ناسبت عصره (صلى الله عليه وآله) الذي اشتُهِر بالفصاحة والبلاغة والبيان.

ولما كان محمد (صلى الله عليه وآله) خاتم الرسل فلا رسول بعده، كانت آيته خالدة يُحَجّ بها كلّ الناس من نزولها، ولمّا كان كذلك توجّب علينا أن ننظر جهة المعجز من القرآن – مع العلم بأن القرآن ليس هو الآية الوحيدة لمحمد (صلى الله عليه وآله) بل آتاه الله آيات كُثُرًا، إلا أنها صارت معجزات نقلية أمّا القرآن فباقٍ–، فإعجاز القرآن على ثلاثة أشياءَ مجتمعةٍ، لم ولن تجتمع في غيره بهذه الطريقة البديعة، أولها لفظيّ وثانيها معنويّ وثالثها علميّ.

وقد اختار الله أن يكون القرآن باللغة العربية، قال تعالى: "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" الزخرف:3، وقال: "وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ

يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا" طه: 113، وقال: "وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ" الزمر: 27 و28. ويكفي نزول القرآن باللغة العربية في رجحان تعلّم العربية على تركها.

وورد الحثُّ على تعلّم العربية في رواية عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) "مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): **أَعْرِبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فُصَحَاءُ**"، وفي أخرى "حدثنا أبي[65] رضي الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبد الله قال: حدثنا أحمد ابن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن رجل من خزاعة، عن أسلمي، عن أبيه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: "**تعلموا العربية فإنها كلام الله الذي كلّم به خلقه، ونطق به للماضين**"[66] [67].

وعلم اللغة العربية يقسّم لأربعة أقسام، معاجمَ وصرفٍ ونحوٍ وبلاغةٍ، فالمعاجم مختص بمعاني المواد والثاني بالهيئات والثالث بالتركيب، والرابع بإيراد الحوادث على أبينِ صورة، فإذا قال قائل ما الفرق بين جلس زيد وقعد زيد، فهذا شأن المادة ومعناها، فيبحث في معنى (ق ع د) وفي معنى (ج ل س)، وإذا قال آخر ما الفرق بين قاتلَ زيدٌ العربَ وقَتّل زيدٌ العربَ، فهذا شأن التصريف فيبحث في معنى صيغة فاعل وفعّل وتطبيقها على معنى المادة، وإذا قال ما الفرق بين ضرب موسى زيداً وضرب موسى زيدٌ فهذا شأن النحو، وإذا قال ما الفرق بين يد الله فوق أيديهم والزموا بيعته، فهذا شأن البلاغة.

---

[65] أبو الشيخ الصدوق (علي ابن بابويه القمي)

[66] في وسائل الشيعة ج17 ص220 الحديث الثاني في باب وجوب تعلم إعراب القرآن وجواز القراءة باللحن مع عدم الإمكان، نقلا عن الصدوق في الخصال.

[67] الحديث 134 في الخصال للشيخ الصدوق ص258

ولكلّ قسم من هذه الأقسام تعريفه الذي تدور حوله مواضيعه، ولضبط كلّ منها لا بدّ من اتقان أصول العلم أولاً، والإلمام بفروعه تاليًا، وإن شاء الله سأستعرض في هذا التقرير أحد تلك الفروع في علم النحو، وهو المسمى ضميرَ الفصل لوروده في القرآن الكريم ولفائدته المرجوّة من تمييز الخبر عن غيره ولأغراض أخرى بلاغية.

مقدَّمة

قبل أن أشرع في البحث لا بدّ من تبيين ضمير الفصل ببعض الأمثلة:

1. الورِعُ تاركُ المحرماتِ الفائزُ يومَ الحساب: فهنا (تارك المحرمات) تحتمل كونها صفة للورِع، و(الفائزُ يوم الحساب) هي الخبر، ويحتمل كون (تارك المحرمات) هي الخبر، و(الفائز يوم الحساب) إضافة لا يقوم عليها الكلام، فللفصل بين هذين المعنيين يؤتى بضمير الفصل قبل الخبر منهما فيقال: **الورِعُ تارك المحرمات هو الفائز يوم الحساب**، فصارت (الفائز يوم الحساب) هي الخبر، و(تارك المحرمات) نعت للورع.
2. العلمُ الذي جاء به النبي الذي يُخرجُ من الظلمات إلى النور: هنا يُحتمل كونُ (الذي جاء به النبي) صفةً للعلم، والخبرُ (الذي يُخرج من الظلمات الى النور)، ويُحتمل كونُ (الذي جاء به النبي) خبر و(الذي يخرج من الظلمات الى النور وصفاً)، فعلى الأول يكون العِلم أنواعًا، لكنّ العلمَ الذي جاء به النبي صار من بين العلوم مُخرِجًا من الظلمات الى النور، وعلى الثاني يكون العلم مختصًّا بالذي جاء به النبي وغير الذي جاء به النبي ليس عِلمًا، فالذي جاء به النبي هو العلم قَصرًا وتكون صفةُ الذي جاء به النبي أنَّه مخرِج من الظلمات إلى النور، فلإرادة المعنى الأول يُقال: **العلم الذي جاء به النبي هو الذي يخرج من الظلمات إلى**

النور، ولإرادة المعنى الثاني يُقال **العلم هو الذي جاء به النبي الذي يخرج من الظلمات إلى النور**.

الموضوع

يدور الكلام في ضمير الفصل حول أربع مسائل: شروطه وتسميته وفائدته ووجهِه الإعرابي.

المسألة الأولى: شروطه ستة على المشهور بين النحويين، اثنان فيه واثنان فيما قبله واثنان فيما بعده.

يشترط فيه أمران:

أن يكون ضمير رفع، كأنا ونحن وهو وهي وهما وهم وهن وأنتَ وأنتِ وأنتما وأنتم وأنتن، وأما قولهم إنَّكَ إياكَ الفاضلُ، فجائز وليس ضمير فصل، بل بدلا من كاف الضمير في إنَّكَ عند البصريين، وتوكيداً له عند الكوفيين.[68]

وأن يكون مطابقا لما قبله في التكلّم والخطاب والغيبة، وفي الإفراد والتثنية والجمع، وفي التذكير والتأنيث فلا يجوز نحو (كنت هو الفاضل).

وتطابقه نحو (إن ترن أنا أقل منك مالاً وولدا) للمتكلم، و(كنتَ أنتَ الرقيبَ عليهم) للمخاطَب، و(كُنتِ أنتِ أعقل النساء) للمخاطَبة، و(الحِمام هو ألذُّ بالسيف) للغائب، وقس عليها الباقي.

[68] مغني اللبيب لابن هشام الانصاري(708–761هـ) ج2 ص495 بتصرف.

ويشترط فيما قبله أمران:

أن يكون معرفة، أي أنَّ الاسم الذي قبلها يجب أن يكون أحد ستة: إمّا ضميراً كهو وهي، أو علمًا كزيد وعمرو، أو اسمَ إشارة كذا وذِه، أو اسمًا موصولا كالذي والتي، أو معرفًا بأل كالقاضي والباني، أو مضافًا لأحد هذه الخمسة، كغلامي وغلام زيد وغلام هذا وغلام الذي في الدار وغلام القاضي.

وأجاز الفرّاء وهشام ومن تابعهما من الكوفيين كونه نكرة، فكان على رأيهم الضميرُ في قولك ما ظننت أحداً هو الكاتبَ، وفي قوله تعالى: "أن تكونَ أُمَّةٌ هي أربى من أُمَّة" النحل: 92. ضمير فصل.

وأن يكون مبتدأ في الحال أو في الأصل، ويعنون بالحال أي في حال الجملة الآنَ بلا تقدير، مثل (أولئك هم المفلحون) فهذه جملة خبرية لم يدخل عليها ناسخ. وفي الأصل، كـ (ظن محمدٌ الغبرةَ عند مضارب القبيلة هي الحرب)، و "وإنّا لنحن الصافون. وإنّا لنحن المسبحون" الصافات: 165و 166. و"تجدوه عند الله هو خيراً وأعظمَ أجراً" المزمل:20. فالأصل في هذه الجمل كونها مبتدأً وخبراً، إلا أنّ دخولَ ظنَّ في الأولى وإنَّ في الثانية والثالثة وفعلَ الوِجدان في الرابعة نَسَخَ حكم المبتدأ والخبر، ففي الأولى صيّرت ظنّ المبتدأَ والخبرَ مفعولين لها وأحدثت فاعلاً في الجملة، وفي الثانية صيّرت إنّ المبتدأَ اسمًا لها منصوبًا، والخبرَ خبرًا لها مرفوعا، وفي الرابعة جعلَ فعلُ الوجدان المبتدأ (الضمير في تجدوه) والخبر (خيراً) مفعولين له.

ويشترط فيما بعده أمران:

أن يكون معرفة أو شبه معرفة مخصوصًا وهو أفعل التفضيل، نحو قوله تعالى: "إن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالا وَوَلَدًا" الكهف: 39. والشاهد في أقلّ، فهي ليست معرفة، ولكن أفعل تفضيل.

وأن يكون خبراً في الحال أو في الأصل، ففي الحال ما كان خبراً غير منسوخ، وفي الأصل ما دخل عليه أحد النواسخ كما تقدم في شرط ما قبله، مثل (إن كان هذا هو الحقَّ).[69]

المسألة الثانية: تسميته، سُمِّي ضميرَ الفصل والعمادَ والدعامةَ، ونقل السيوطي في همع الهوامع أنّ بعض المتأخرين سماه صفة وكذلك نقل أبو حيان في الارتشاف أنّ المدنيين يسمونه صفة. فهو ضميرُ الفصل عند البصريين، لأنه فصل بين المبتدأ والخبر، أو لأنه فصل بين الخبر والنعت أي ميّز بينهما، وقيل بل بين الخبر والتابع وهو أجودها، لأنّه قد يفصل بين المبتدأ والخبر حيث لا يشتبه الخبر بالنعت كـ(كنت أنت الرقيب) إذ الضمير في كنت لا ينعت، إلا أنّ فصله بين المبتدأ والخبر –كثيراً– يكفي في التسمية. وضمير العماد عند الكوفيين لأنّه اعتُمد عليه في تبيين ما بعد المبتدأ أنّه خبر وليس تابعاً، وسمّاه بعض الكوفيين أيضاً دعامة لأنه يدعم ويؤكد الخبر وسمّاه بعض المتأخرين صفة[70].

المسألة الثالثة: فائدته، فهي تعيين ما يأتي بعده خبراً، أو لتوكيد الخبر، أو لقصر المسند إليه على المسند أو العكس، وإن لاحظتَ فتسميته راجعة لفائدته.

المسألة الرابعة: وجهه الإعرابي، فهو إمّا اسم أو حرف، فإن كان اسماً فإما أن يكون له محل من الإعراب أو لا يكون وإن كان له محل فإمّا أن يكون تابعاً لما بعده أو تابعاً لما قبله. فالمشهور أنه حرف كالكاف في ذلك، وقد صححه ابن عصفور وهو رأي عباس حسن،[71] وقال الخليل: هو اسم، وقال البصريون: لا محل له من الاعراب، وقال الكوفيون: له محل، ثمّ قال الكسائي: محلّه بحسب ما بعده، وقال الفراء: بل بحسب ما قبله. وبعبارة أخرى

---

[69] من الشروط التي لم أذكرها توسطه بين المبتدأ والخبر ولم يشترط هذا الفراء فأجاز تقديمه أول الكلام مثل (وهو محرم عليكم إخراجهم)، وأجاز وقوع العماد في أي محل يصلح فيه الاسم والفعل مثل (وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر)

[70] همع الهوامع للسيوطي (849–911هـ) ج1 ص275 بتصرف.

[71] النحو الوافي لعباس حسن (1901م – 1979م) ج1 ص209 و210 طبعة الصادق وفي طبعة دار المعارف ج1 ص247و248.

ضمير الفصل إمّا أن يكون ضميراً منفصلا وله محلّه من الإعراب، أو لا يكون له محلّ، أو يكون حرفًا، وفي بعض الأحيان يكون فيه جواز كلّهن، وفي بعضها الآخرِ يلزمُ وجهاً؛ فتارة يكون ضميراً له محله من الإعراب وجوبًا، وتارة يكون ضميرًا لا محلّ له من الإعراب وجوبًا، وفي هذه يحتمل الحرف وضميراً لا محل له.

ومثال ما يأتي ضميرًا له محلٌّ من الإعراب وجوبًا قولك: ظننت الصلاةَ القائمةَ هي الواجبةُ، بضمّ الواجبة على أنها خبر وهي ضمير فصل في محل رفع مبتدأ، والمبتدأ والخبر في محل نصب مفعول ثانٍ لظن، و(هذا وجه من وجوه الإعراب ولها وجهان آخران).

ومثال ما يأتي في جواز الوجهين قولك: إن علياً أميرَ المؤمنين هو طالبُ الحق، بضمِّ طالب فيجوز فيه أن يكون خبرَ إنّ مرفوعاً على رأي من يقول بحرفيّة ضمير الفصل، ويجوز أن يكون خبراً وهو ضمير فصل في محل رفع مبتدأ، والمبتدأ والخبر في محلّ رفع خبر إنّ.

ومثال ما يأتي حرفًا أو ضميرًا لا محلّ له وجوبًا مرددًا بينهما قوله تعالى ذكره: "وكنا نحن الوارثين" القصص: 58، و"كنت أنت الرقيبَ عليهم" المائدة: 117، ففي كلا المثالين ما وقع بعد ضمير الفصل وقع منصوباً خبراً لكان –أو تصريفاتها– فضمير الفصل هذا إمّا أن يكون ضميرًا لا محلّ له من الإعراب أو يكونَ حرفاً.

والحمد لله رب العالمين.

تَوسِعَةُ الغَرَضِ مِنَ الإِجَازَةِ الروَائِيَّةِ لِتَشْمَلَ التَّبَانِي العِلمِي وَتَوثِيقَ المُجَازِ

السَّيد محمَّد السَّيد علي العلوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمَّدٍ وآلِهِ الطيبين الطاهرين

الملخص:

تُقَدِّمُ هذه الورقةُ رُؤيَةً في قابليَّةِ الإجازة في الرواية لأنْ تَكُونَ وثيقَةً عِلميةً تَشهَدُ بِكَونِ المُجَازِ جُزءًا وَاقعيًّا مِن وجُودٍ قائِمٍ أو مُفتَرَضٍ مِنَ التبَانِي الفِكري والإِدْرَاكِي تُكَوِّنُهُ شَبَكَةُ الإجَازة. وَقِوَامُهُ:

1/ الأخْلاقُ 2/ الفقَاهَةُ 3/ الحِكْمَةُ

فتَكُون الإِجازةُ جِهَةَ اقتِضَاءٍ لِكَون المُجَازِ مِنْ طَلَبَةِ العِلمِ المَأمُونين الذين يُركَنُ لَهُم باطْمِئْنَانٍ لِتَحَقُّقِ العنَاوين الثَّلاثَةِ فِيهم، كَمَا وتَربِطُهُ بِمَنْ أجَازَهُ؛ حَيثُ إنَّ المُجيزَ في الرُؤيَةِ التي نُقدِّمُها يَتَحمَّلُ مَسؤُوليَّةَ إجازَتِهِ لِلمُجَازِ.

تعريف الإجازة في الرواية:

عَرَّفَهَا المُحَقِّقُ الطهرَانِيُّ في الذَّرِيعَةِ: "هُوَ الكَلامُ الصَّادِرُ عَنِ المُجيزِ المُشْتَمِلُ عَلى إنْشَائِهِ الإِذْن في رِوايَةِ الحَديثِ عَنْهُ بَعْدَ إخْبَارِهِ إجْمَالاً بِمَرْوِيَّاتِهِ، وَيُطْلَقُ شَائِعًا عَلى كِتَابَةِ هَذَا

الإِذْنِ المشتملة عَلى ذِكْرِ الكُتُبِ والُمصَنَّفَاتِ الَّتي صَدَرَ الإِذْنُ فِي رِوَايَتِهَا عَنِ الُمجيزِ إجْمَالاً أو تَفْصيلاً، وَعَلَى ذِكْرِ المَشَايخِ الذين صَدَرَ للمُجيزِ الإِذْنُ في الرِّوَايَة عَنْهُمُ، وَكَذَلكَ ذِكْر مَشَايخِ كُلِّ وَاحدٍ مِنْ هَؤُلاءِ المَشَايخِ طَبَقَةً بَعْدَ طَبَقَةٍ إلى أنْ تَنْتَهِي الأَسَانِيدُ إلى المَعْصُومِينَ عَليهِمُ السَّلامُ" .

وفي المقام نُكتَةٌ يَحْسُنُ الالتفاتُ إليها، وهي ثبوتُ اللغويَّة للإجازة الصادرة مِنْ كائنٍ مَن كان مَا لَمْ يَكُنْ مُحيطًا بمَادَّتِها وموضوعِها، ولا يُتصوَّرُ عنوان (التبرُّك) الشائع اليوم كمقصد لطلب الإجازة؛ إذ أنَّ الانتظام في سلسلة السند معلول لتحمُّل الحديث ولو على نحو الفهم الخاص، ومجرَّد الإجازة لا تحقِّق هذه الغاية ما لم تكن كاشفةً كشفًا معتبرًا عن أهلية الُمجِيز وكفاءته من جهة، وأنَّه لا يُجيزُ غير الُمؤهَّل الكُفء.

فِكْرَةُ التَّوسِعَةِ:

إعادة الاعتبار للإجازة الروائية ضمن ضوابط تُعين على تحقيق ثلاثة أمور مُهِمَّة؛ هي:

1 - الاطمئنان بنسبة معتبرة إلى تَوَفُّر طالب العلم على المادَّة الصحيحة للمستويين الأخلاقي والعلمي؛ بانفتاحٍ على أحاديث أهل البيت (عليهم السَّلام) انفتاحًا يتجاوز حدود النصوص التي يمارس معها الصناعة الخاصَّة، وكذا صناعة الخطابة والوعظ، بل ما يُرابِط في البال هو الانفتاح على الروايات الشريفة على أسُسٍ منهجيةٍ مُعَيَّنَةٍ بِمَا يُوصِلُ إلى غايةِ تَحَوُّلِهَا في حياة الطالب إلى سلوكٍ يستوعب كلَّ جوانبِ حياتِهِ.

2- الاطمئنان بنسبة معتبرة إلى وجود مشتركات وتباينات ثقافية وفكريَّة صحيحة بين الُمجيزِ والُمجاز ثُمَّ بين الُمجيزين والُمجازين في شبكة الإجازة، بما يُحقِّقُ الأفضل على مستويات التفاهم والتقارب فيما بين طلبة العلم بعيداً عن أجواء التَّحزُّب والنزاع وما إلى ذلك مِن اصطفافات مقيتة.

3- خلق حالة مِنَ الأنس العلمي والمعرفي بين الطالب وأحاديث أهل البيت (عليهم السَّلام).

بعد ذاك؛ **فإِنَّ تَقلُّدَ طالِبِ العِلمِ للعمامة علامَةٌ على كونه طالبَ علمٍ لا أكثر، ولكنَّه إذا أُجيزَ في الرواية بعد اطمئنان أساتذته إلى تحقيقه وإحرازه للأمور الثلاثة المزبورة كانت الإجازة بمثابة الإِعلان مِن المُجيز عن نوعِ تحمُّلٍ مِنْهُ لمَسْؤُوليَّةِ مَسَارِ وَسُلُوكِ المُجَازِ في المُجتمع وبين النَّاس، وهذا في الواقع ما يعطي للإِجازة اعتباراً جديداً هو ما نسعى إليه إن شاء الله تعالى.**

تحليل منشأ الفِكرَة:

نَشَأتْ فِكرَةُ الرُّؤيَةِ التي نُقدِّمُها مِن إدْرَاكِنَا لحَاجَةِ إصلاحِ بعض الخلل والأخطاء المُنكَشِفَة بظواهر سيِّئَةٍ قائِمَةٍ فِعلا في مساحات المستويات العلميَّة الابتدائيَّة للطلبة في الحوزات العلميَّة الشريفة.

هي ظواهر لم تكن بهذا الحجم في السَّابق، وحتَّى وجودها قبل أربعين سنة مثلا فقد كان يَفْرِزُهُ الوَاقِعُ العِلْميُّ المُحْكَمِ في الحَوْزَاتِ العِلْميَّة وأجْوَاءُ العُلَمَاءِ في مختلف البلدان.

ما نرصده اليوم مِن مظاهر سيئة:

1/ مسارعة طالب العلم للاستقلال وطرح نفسه، أو البناء في سلوكه الوظيفي على أنَّه شخصية لها كامل الحقِّ في تبني ما تراه وطرح ما تشاء بناءً على تشخيصات وقناعات خاصَّة.

2/ ظهور الجرأة على الآراء العلميَّة وعلى العلماء دون مراعاة لأدنى الاعتبارات والموازين العلميَّة والأدبيَّة.

3/ استعمال النصوص الشريفة للمغالبة وفي الصراعات البينيَّة ونزاعات التوجهات والتيارات الداخليَّة.

4/ بروز حالات متقدِّمة من التعاكس بين التوجهات التي تُقدَّمُ على أنَّها إسلاميَّة تستند إلى النصوص الشريفة، والحال أنَّ مِثل هذا التعاكس لا يمكن أن يُجمَع بين أصحابه في حدود الحق، بل هو متعيِّنٌ في أحد احتمالين؛ فإمَّا أن تكون كُلُّ التوجهات المتعاكسة باطلة، أو أنَّ أحدَها حقٌّ والآخر أو الأخرى باطلة إلَّا ما كان المُخَالِفُ مِنْها لا يَصِلُ إلى حدِّ التعاكس.

5/ ضيق الصدور عن المناقشة والتداول الموضوعي للآراء والنظريات وما نحو ذلك، بل السِّمَة العامَّة للأجواء هي المغالبة وعقليات الجدل والتبكيت وما في حكم ذلك.

6/ استشراء بعض السلوكيات السَّيئة كالغيبة والوقيعة، وأكثر مِن ذلك. ناهيك عن التدابر في بعض المواطن، والتحارب السافر في مواطن أخرى.

7/ انسداد آفاق التطلع والطموح عن مراتب الفقاهة، والتحجُّم في حدود وظائف التبليغ المعتادة مِن خطابة وإمامة جماعة وما نحوها.

لم تستدعِ مِثلُ هذه الحالات في السابق التفكيرَ في إجراءات تُصلحها؛ وذلك لِنُدْرَتِها مِن جِهة، ولوقوعها تحت القوَّة الحاكمة للعلماء وأجوائهم العلميَّة مِن جهة أخرى، فطلبة العلم قبل أربعين سنة كانوا في حدود سلطة العلماء وأجوائهم. وهذا على خلاف ما عليه الحال اليوم مِن زيادةٍ مُطَّرِدَةٍ ومُتَسَارِعَةٍ في أعداد طلبة العلم مع غلبة غاية التبليغ المنبري وما نحوه على أهدافهم وغايات ما يريدونه من طلب العلم ما يُؤثِّرُ سلبًا في سعة وعمق الفقاهة بمعناها الدقيق الذي يمكن فهمه مِنَ النصوص الشريفة.

بالقياس النِّسْبِي نَقِفُ على زيادة عدد طلبة العلم على حدود استيعاب سُلْطَةِ العُلمَاء وأجوائهم العلميَّة، فضلا عن عوامل أخرى أدَّت جميعها إلى نتائج غير محمودة.

إنَّ لهذا الواقع انعكاسه الواقعي على النَّاس وأحوال المجتمع، وفي نظرنا أنَّه مَن أهمِّ أسباب سلوك الاستهانة بالعلماء والجرأة عليهم وعلى العلم، وهو سلوكٌ آخِذٌ في البروز وفرض نفسه كواقع ثقافي تشمله فلسفات ونظريات التعدُّديَّة وحريَّة الرأيِّ وما نحوها!

حديث الثقلين وإشكال العقل الجمعي، ودور الإجازة الروائيَّة في نظرية التباني الثقافي والفكري:

أمَّا العقل الجمعي فهو في الواقع **ظاهرة نفسيَّة اجتماعيَّة يظهر فيها الفرد مِن جهة كونه جزءاً مِنَ الجماعة وهي الكلُّ الذي يحيط به ويحميه ويُظهِر شخصيته المتميِّزة حتَّى لو كان التميِّزُ آنيًّا**، لذا فإنَّ "العقل الفردي يختلِفُ عن العقل الجمعي في التفكير، فالأوَّل قد يصل إلى قرارات منطقية، ولكنَّه إذا انجرف مع العقل الجمعي فقد يتصرَّفُ بِصورَةٍ سَلبيَّةٍ"[72]، وهذا ما يُبرِّرُ تساوي البرُوفِيسور والجَاهِلُ الأُمِّيُّ تحت سلطة التحريض الاستفزازي، ولا فرق بين أن يكون في السِّياسةِ أو في مباراة كبرة قدم، أو في فَصلٍ عشائري.. أو في غير ذلك من الموارد التي يحضر فيها التحريض العاطفي بأيِّ شكلٍ مِنَ الأشكالِ.

إذا اتَّضح ذلك، قلنا:

قال أمير المؤمنين (عليه السَّلام): قال رسول الله (صلَّى الله عليه وآله) فِي آخِرِ خُطْبَتِه يَوْمَ قَبَضَه اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَيْه:

"إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا؛ كِتَابَ اللَّه وعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، فَإِنَّ اللَّطِيفَ الخَبِيرَ قَدْ عَهِدَ إِلَيَّ أَنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الحَوْضَ كَهَاتَيْنِ –

---

[72] – سيكولوجية الجماهير – غوستاف لوبون

وجَمَعَ بَينَ مُسَبِّحَتَيْه – ولا أَقُولُ كَهَاتَينِ – وجَمَعَ بَينَ المُسَبِّحَةِ والْوُسْطَى – فَتَسْبِقَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى، فَتَمَسَّكُوا بِهِمَا لا تَزِلُّوا ولا تَضِلُّوا ولا تَقَدَّمُوهُمْ فَتَضِلُّوا" [73].

مِنَ الواضح ما للتمسُّك بالثقلين؛ الكتاب والعِترة مِنْ حَسمٍ في حماية الإنسان مِن الوقوع في مزالق الانحرافات والزيغ والضلال، ولكنَّ خطاب التمسُّك يصطدم بواقع سِمَةِ التهافت الذهني والنَّفسي في المجتمعات البشرية؛ فالإنسان الفرد مِن جهة كونه واحِداً مِن مجموع المجتمع كثيراً ما يقع في الترديد بين استقلاله الذهني والنفسي كفرد، وبين وقوعه تحت السيطرة الشديدة للعقل الجمعي، ولذلك كانت الإمامةُ تقديراً وقضاءً إلهيًّا حكيماً، ومن جهات حكمتها حفظ المؤمنين وصيانة مكتسباتهم الفكرية والنفسيَّة وحمايتها مِن أمرين:

1 / **الوارد من ثقافات وأفكار مخالفة للإسلام ومقاصده الشريفة.** ومِن أمثلة ذلك ما واجهه الأئمةُ المعصومون (عليهم السَّلام) في عصور ترجمة الكتب والمصنَّفات اليونانيَّة والفارسية وغيرها، فقد حملوا (عليهم السَّلام) مسؤوليَّة إبطال وبيان ما في تلك الكتب من ضلال، وصدِّها أو صدِّ آثارها عن المؤمنين.

2 / **نفس جماعات المسلمين إذا وقع عقلهم الجمعي تحت سلطة الواردات التحريضيَّة.** ومن أمثلة ذلك ما حدث في صفِّين بعد فتنة رفع المصاحف وخديعة التحكيم إذ كانت السلطة حينذاك للعقل الجمعي الذي سرعان ما انقلب ثانية بعد انقلابه الأوَّل، وهذه الانقلابات سمة من سماته، والوجه فيها خضوعه الفطري لقوَّة التحريض والاستفزاز.

إنَّ لقوَّة الولاية الإلهيَّة قدرتها على عصمة مَن يلتزمها. قال تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ) [74]، وقال جلَّ في علاه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ

---

[73] – الكافي – الشيخ الكليني – ج 2 – ص 415

[74] – الآية 55 من سورة المائدة

وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً) [75].

نَرَى أنَّ لمقاصد الأصول الإسلاميِّة الأعم مِن العقديَّة وغيرها وجوداً في نفس المعصومين (عليهم السَّلام) يمتدُّ ليحقِّق وجوداً يناسِبُ غيبة المعصوم (عليه السَّلام) يتجسَّدُ في النصوص الشريفة مِنَ الكتاب العزيز وأحاديث العِترة الطَّاهِرَة، وبناءً على هذا الامتداد يتَّضح خطر ترك النصوص الشريفة في يد المجتمع أفراداً أو جماعات، والمحذور هو وقوعها تحت سطوة متغيرات العقل الجمعي.

نعتقد برجوع الكثير من النزاعات الداخليَّة إلى سلطة ما عليه العقل الجمعي على النصوص الشريفة، ولذلك نجد المشتغلين بالنصوص الشريفة دون مسبقات وبعيداً عن ضغوط الجماعات والتيارات وما في حكمها قد نأوا بأنفسهم عن واقع النزاعات المُفشِلة لأطرافها، والسرُّ في ذلك أنَّهم جعلوا النصوص إماماً لهم يُكَوِّنُونَ أذهانهم ونفسياتهم بحسبها، وكلَّما قويت قواعدهم على أسس النصوص، قويت جماعاتهم وتأكَّد رسوخها.

تقوم فِكرَة الإجازة الروائية على تحقيق التباني الثقافي والفكري والنَّفسي بين حملتها من مُجزِين وَمُجَازِين، حيثُ إنَّها لا ينغي أن تصدر إلَّا لَمن يتلمَّذ على شيخه ويقرأ عليه ويمتحن فهمه بين يديه بما يكشف عن تحقُّق الاشتراك بينهما في الأصول الإسلاميَّة الفكريَّة بما يضمن درجات متقدِّمة من الضمانة عن الوقوع في نزاعات تكشف عن ضعفٍ أو خللٍ في التباني المشار إليه.

---

[75] – الآية 59 من سورة النِّساء

شواهد مِن مقدمات بعض الإِجازات :

مِن إجازة الشَّيخ محمَّد بن أبي جمهور الإِحسائي للسَّيد الفاضل السَّيد مُحسن الرضوي (رحمهما الله تعالى) في رواية كتابه (غوالي اللئالي)، قال :

"وقد أجزتُ له الكتاب المذكور وجميع ما هو فيه مزبور ومسطور بطريق السماع منِّي . ." إلى أن قال : "وكان سماعه **سماع العالم العارف، وتلقيه له تلقي الفاهم الواقف على ما اشتمل عليه من أسرار الروايات الصادرة عن أطايب البريات**. ."، وقال : "وقد سأل وقتَ سماعه منِّي وروايته عنِّي عن جميع مشكلاته وفحص بذهنه الذكي عن سائر معضلاته ومبهماته، **فأجبتُه عن كلِّ ما سأل عنه وفحص عن معناه بجواب شاف، وأوضحتُ له ما تغطَّى عليه بإِيضاح حسن واف، وبينتُ له ما خفي منه ببيان كامل ضاف**. ." [76]

ومن إجازة الشَّيخ علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي للشَّيخ أحمد بن أبي جامع العاملي (رحمهما الله تعالى)، قال :

"فإِنَّ الوَلَدَ الصَّالِحَ الفَاضِلَ الكَامِلَ، التَّقيَّ النَّقيَّ الأريَحيَّ، قدوةُ الفُضَلاءِ في الزَّمان، الشَّيخ جمال الدين أحمد بن الشيخ الصالح الشهير بابن أبى جامع العاملي، أدام الله تعالى توفيقه وتسديده، وأجزل من كل عَارِفَةٍ حظَّه ومزيده وَرَدَ إلينا إلى المشهد المُقَدَّس الغروي على مُشَرِّفِهِ الصَّلاة والسَّلام، وانتظم في سِلْكِ المُجَاورين بِتِلْكَ البقعة المقدَّسة بُرْهَةً من الزَّمان، وفي خلال ذلك قرأ على هذا الضعيف الكاتب لهذه الأحرف، الرسالة المشهورة بالألفية في فقه الصلاة الواجبة من مصنفات شيخنا الأعظم شيخ الطائفة المحقة في زمانه، علامة المتقدمين وعلم المتأخرين، خاتمة المجتهدين، شمس الملة والحق والدين، أبى عبد الله محمد

[76] ـ بحار الأنوار – المجلسي – كتاب الإجازات، ج105 ص5-6

بن مكي قدس الله روحه الطاهرة الزكية، وأفاض على تربته المراحم القدسية، من أولها إلى آخرها، مع نبذة من الحواشي التي جرى بها قلم هذا الضعيف، في خلال مذاكرة بعض الطلبة، **قراءة شهدت بفضله، وآذنت بنبله وجودة استعداده**، وقد أجزت له روايتها، ورواية غيرها من مصنفات مؤلفها بالأسانيد التي لي إليه" [77].

وقال المُحدِّث البحراني الشيخ يُوسف بن الشيخ أحمد آل عصفور (علا برهانه) في إجازته لولدي أخويه حسين وخلف :

"وحيثُ إنَّ الولدين الأعَزَّينِ الفَاضِلَينِ، الكامِلَين، نُورَي العينِ والنَاظِرِ، وبُهْجَتَي القلبِ والخَاطِرِ، خَلَفَ ابن أخي المُقَدَّس المَبْرُور الشيخ عبد علي، وحُسَينَ ابن أخي الأمجد والأسعد الشيخ محمَّد – سلَّمهما الله تعالى وأبقاهما، وبعين عنايته حاطهما ورعاهما – **مِمَّنْ فَازَا بالمُعَلَّى والرقيب من قِداح العلوم الفاخرة، وحازا أوفر نصيب من سنا جواهرها الزاهرة، مضافًا الى ما هُمَا عليه من الورع والتقوى، والتمسك بتلك العروة الوثقى،** وَفَّقَهُمَا اللهُ تَعَالى للصعود الى غايتها العُليا، ونهايتها القصوى، وقد استجازاني – أمَدَّ اللهُ لهُمَا في العمر السعيد، ومَتَّعهما بالعيش الرغيد – قبل هذه الأيام، (فأجزتُ لهما) حيثُ رأيتُهما أهلا لذلك المقام، ... " [78].

تكشف الإِجازة في الرواية عن تقارب بين المُجيز والمُجاز تحقِّقه أو تُهيِء له قواعدُ التَّتَلَمُّذِ والقراءة والمناقشة بينهما، ولا شكَّ في أنَّنا لا نقول بكونها علَّةً تامَّةً لِهَذِهِ الغايات المرجوة، إلَّا أنَّنا نؤكِّد ونُصِرُّ على قُدْرَةِ الإِجازة على تحقيق درجات متقدِّمة مِن التباني الفكري والنفسي بين المُجزين والمُجازين بمَا يَحُدُّ مِن المشاكل التي أشرنا إلى بعضها مُسبَقًا.

[77] – المصدر السابق ص42

[78] – لؤلؤة البحرين – الشَّيخ يُوسُف آل عصفور – ص6

مِثالٌ تَطبيقيٌّ:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيه، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ رِبْعِيٍّ، رَفَعَه عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (عليه السَّلام)، قَالَ:

"واللَّهِ، لا يَخْرُجُ وَاحِدٌ مِنَّا قَبْلَ خُرُوجِ الْقَائِمِ (عليه السَّلام) إِلَّا كَانَ مَثَلُه مَثَلَ فَرْخٍ طَارَ مِنْ وَكْرِه قَبْلَ أَنْ يَسْتَوِيَ جَنَاحَاه فَأَخَذَه الصِّبْيَانُ فَعَبِثُوا بِه"[79].

في هذه الرواية الشريفة بحوث مهمَّة تتحدَّد بها أمورٌ، مِنها التوجُّهات الفكرية السياسيَّة في زمن غيبة الإمام المهدي المنتظر (عليه السَّلام)؛ فنبحثُ:

1/ مَفْهُومَ الخروج.

2/ دلالات كلمة (مِنَّا).

3/ البحث في توجُّه وعدمِ تَوجُّه الخطاب لَمن أحرز عدم الوقوع في أيدي مَن شبَّههم الإمام (عليه السَّلام) في الرواية الشريفة بـ(الصبيان).

4/ جَمْعَ الروايات الشريفة التي يمكن ضمَّها لهذه الرواية والخروج بنتائج أدق وأقرب إلى الصواب.

عندما يقرأ شيخُ الإجازةِ الروايةَ ويبدأ بشرحها وبيان مضامينها، ثَمَّ يُناقش طلبته ويسمع منهم، فيُصحِّحُ كلُّ واحدٍ مِن أهل الحلقة العلميَّة ما يحمل مِن أفكار وقناعات، ويبلور غيرها، فإنَّ ذلك يؤسِّس إلى التقارب الفكري والنفسي أوَّلا تمهيداً للتباني ثانياً، وإذا شَعَرَ الشَّيخُ بتحقُّق تلك المقاصد ووقَفَ على اتِّساع رقعة العلم وتعمُّقها في طلبته أجاز المُستَجيز منهم بناءً على المعطيات التي أشرنا لها تصريحًا وتلميحًا، فيكون حينها الوجودُ

---

[79] – الكافي – الشيخ الكليني – ج 8 – ص 264

الفكريُّ والنَّفْسِيُّ لِلمُجَازِ انعكاسًا إيجابيًّا له عند المُجِيز، وهكذا يستمرُّ الانعكاس العلمي الأعم مِن الفكري والنفسي في شبكة الإِجازة.

أصل الوقت ومحورية الانتظار والصبر لملاحظة النتائج ورصد التغيير وتحقُّق الغاية:

عندما يكون الحديثُ عن تباينات فكريَّة ونفسيَّة فلا بدَّ حينها مِن فهمِ حاجة المسألة إلى وقت يستوعب أكثر مِن جِيل (33 سنة)، لا سيَّما مع كون مادَّة التباني إسلاميَّة؛ والإسلام يواجه طوفانًا معاديًا يحتوشه من الجهات الست، لِذا فإنَّ العملَ على المشروعِ مَحَلِّ الكَلام ضَعيفُ الثَّمَرَةِ مَا لم يَقْتَرِنْ اقترانًا أكيداً بطول النَّفَسِ وسعة البال والصدر، والصبر على النتائج.

الإجابة على إشكالات مُقَدَّرَة:

تُعتَبر العِمامةُ علامةً على كون مُتقلّدها طالبَ علمٍ، ولا تعني تزكيته أو ما في حكم ذلك، غير أنَّ هذا لا يفهمه العامَّة من المؤمنين (رفع الله كلمة الإيمان فيهم)، ومن جهة أخرى فإنَّنا لا نجد طريقًا لضبط مسألة لُبس العِمامة، لا سيَّما مع تعدُّد المسالك وإطلاق حقِّ تقليدها. ولضبط الأمر وجدنا في إعادة الاعتبار للإجازة في الرواية تحقيقًا لِغَايَةٍ طَالَمَا طَلَبَهَا من يَشْعُرُ بالمسؤولية تجاه المؤمنين.

إنَّ ما نَتَطَلَّعُ إليه هو التأسيس لواقع المائز الجوهري بين إجازة من يجيز بناءً على الاعتبار العلمي والأخلاقي والأدبي للمُجَازِ، وبين غَيرِهِ ممَّن يُجيزُ للبركة! وبهذا التأسيس ونَشْرِهِ في المجتمع يكون لهذه الإجازة الخاصَّة واقِعُ الضَبْطِ المنشود.

يَبقَى التنبيهُ على أنَّ إشكالَ انْكِسَارِ مَنْ لا يُجاز من طلبة العلم في قِبَال المُجَاز مردودٌ بأنَّ نَفْسَ هذا الانكسار أَمَارَةٌ مُعتَبَرَةٌ على عدم استحقاقه للإجازة، وإلَّا فمِن حُسن الخُلُق

وجمال الحكمة أن يفرح مِن لا يُجاز لأخيه المُجَاز، ثُمَّ أنَّه يسعى لإصلاح واقعه حتَّى يكون مُستحقًّا للإِجازة.

تَمام الفِكرَة:

لا شكَّ في أنَّ توقُّف قوَّة ونفاذِ سُلطة العلماء وأجوائهم العلميَّة على السَّعة والمساحة الجغرافيَّة التي يشغلها الوجود العلمي الأعم لطلبة العلم، ومِن هنا أُثِرَ عن بعض الأعلام مِن الأكابر والأعاظم قوله بضرورة أن "**يكون في كُلِّ صُقْعٍ مِنْ صقَاعِ الأرضِ فَقيهٌ**"، وقد نُفيدُ مساحة النَّاحيَة مِنَ الأرض بما رود عنهم (عليهم السَّلام) في ما يخصُّ المسافة الشرعيَّة بين الجمعتين، وهي فرسخ واحد من جميع الجهات، وهو ما يساوي خمسة كيلومترات ونصف تقريبًا، أي أن يكون في كلِّ 30,25 كيلومتر مربَّعًا فقيهٌ يُؤمِن بأهميَّة الإِجازة الروائية وما لها من دور في صيانة الساحة العلميَّة وحماية المؤمنين[80].

وتقوم الإِجازة بربط العلماء وطلبة العلم ببعضهم البعض برباط الأخلاق والفقاهة والحِكمة، وهو ما يُرجى مِنْ أنْ يتبانى عليه أهلُ الإِجازة الشريفة.

تصحيح مسار الدَّرس:

نُؤسِّسُ على ما نرى أهميَّةَ وضرورةَ أن يكون أصلا في المقام، وهو إيقاع كُتب الحديث في منهج الدَّرس الحوزوي منذ اليوم الأوَّل لطالب العِلم، فكما يُطَالَب بضبط الكتب المنتخبة في اللغة وعلومها، والفقه وأصوله، والرجال والدراية، وفي بعض المناهج الفلسفة والكلام، يُطالَب بضبط محاسن البرقي مثلا، والخصال، وكُتُبٍ منتخبة مِن أصول الكافي،

[80] ـ هذه نظرة استحسانيَّة مِنَ الكاتب لا أكثر، وربَّما كان بناؤها على القول بوجوب الفقاهة في إمام الجمعة كما على ذلك بعض الأعاظم.

والوسائل، وغيرها ممَّا يكون له الأثر في تحقيق الغاية المرجوة بحسب سعتها وضيقها كما يراه المُجيزُ أو المُجيزون أو مَن في حكمهم.

دَفْعُ وَهْمٍ:

باختِصَارٍ ودُونَ إطَالَةٍ نَقْطَعُ بعدمِ حاجَةِ (**توسعة الغرض من الإجازة الروائيَّة**) إلى تغييرٍ في المناهج الدراسيَّة الحوزويَّة تغييرَ حذفٍ واستبدال، فَعَنْ وَاقِعِ تَجْرِبَةٍ وَعلمٍ نَقُولُ بأنَّ إضافةَ كُتُبٍ تشكِّل الأصل والأساس للمادَّة العلميَّة التي تقوم عليها فِكرة الإجازة لن يضرَّ على الإطلاق بالواقع القائم للكتب الحوزويَّة المشهورة والتي عليها مدار الدرس الحوزوي لا سيَّما في مرحلة السطحين، وما قد يقال خلافًا لذلك فهو محض توهُّمٍ لا أكثر.

خاتمة:

لو أنَّ العِلمَ يتجسَّدُ رجلا ذا إدراك ومشاعر لما تصورتُه إلَّا فرِحًا مسرورًا يتفاخرُ بأيِّ حِراكٍ علميٍّ موضوعيٍّ يُقصَدُ به التكامل والتقدُّم في مدارج العلم والمعرِفة، وإذا تمثَّل العالِمُ وطالِبُ العِلمِ بما نتصوَّرُه في العِلم بما هو عِلمٌ فإنَّه لن يبرحَ مواطِنَ الحِراك العلمي المتوقَّع ليَدْخُلَ فيه مُلاحِظًا وناقِدًا ومُناقِشًا طلبًا للتكامل، والتبلور، والتنقيح، والنضج.

لَمجْمُوعَةٍ مِنَ الظروفِ التي ألَّمَتْ بالمؤمنين على مدى قرون وعقود في مختلف المواقع والمواطن أثَّرتْ في إحداث حالةٍ من التراجع في تحقُّقِ وقِيامِ فضيلة طلب التكامل العلمي إلَّا في ضمن شروط مُعقَّدة تَفْرُضُها خصائِصُ الحواضِر العلميَّة بما هي حواضِر.

لذا، فإنَّ ما نطرحه هنا يواجِهُ حالةً مِن البُرُود المُتعِب في التعاطي مع الفِكرة ولو في أدنى المستويات، ونحن إذ نعذُرُ الجميع ولا نشعر بإحباط أو ما شابه، نُبَيِّنُ بوضوح تامٍّ أنَّنا لن نَفْتُرَ عن تحمُّل مسؤوليَّة هذه الرؤية وتطويرها والعمل على إيجاد الطرق المناسبة لطرحها وتطبيقها بحسب ما تسمح به الظروف والإمكانات.

أبدى بعضُ الأكارم استغرابًا ممَّا وجدوه تحميلا مِنَّا للإجازة الروائيَّة بما لا تحتمل، وقد حاولنا توضيح الأمر بأنَّنا لا نُحمِّلها ما لا تحتمل؛ ولكنَّنا في محاولة لإعادة اعتبارها العلمي الذي كانت عليه في الأزمان السابقة، وإنْ عَنْوَنَّا الرُؤية بعنوان (التوسِعة) فذلك بملاحظة ما هي عليه مِن بعد زمن إحكامها تدَرُّجًا إلى زمننا هذا الذي باتت فيه مبذولةً دون أقلِّ مراعاة للموازين الضابطة، ما أفقدها أدنى درجات الاعتبار.

مِن بعد تقديم هذه الورقة، وما كتبناه خلال السنوات الفائِتة مِن مقالات نُشِرَتْ في بعض المواقع الإلكترونيَّة[81]، فإنَّنا ندعو الكِرام مِن أهل الاهتمام إلى ملاحظة ما في الإجازة الروائيَّة مِن قابليَّاتٍ لها قوَّةُ الإصلاح والتصحيح في بعض مواقع الخَلل في البناء العلمي الأعم في شخصية طالب العِلمِ فردًا وجماعةً، وإنَّ مِن أهمِّ ما تُنتِجه تِلك الملاحظة العلميَّة توجيه الأقلام الوازنة للنقد والمناقشة والتنقيح طلبًا للإتقان والكمال بما ينساب مقام ما نحن فيه.

كما ونُوصي بقراءة كُتُب الإجازة وما أُثبِتَ مِن إجازات في مِثل بعض أجزاء بحار الأنوار للعلَّامة المجلسي، ولؤلؤة البحرين للشَّيخ يُوسُف آل عصفور البحراني (نوَّرَ الله سبحانه مَرقَدَهُمَا) قراءةَ درسٍ وتدبُّرٍ وفهمٍ، آمِلينَ أنْ يَقِفُوا على دَقَائِق ما في الإجَازَةِ المُعْتَبَرَةِ مِنْ عَوامِل حفظٍ للعِلمِ والعالِم.

والحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على أشرف الأنبياء والرسلين محمَّد وآلِه الطيبين الطاهرين.

السَّيد محمَّد السَّيد علي العلوي
17 من ذي القعدة 1444 للهجرة
المراجعة والتنقيح: 20 من ذي القعدة 1444 للهجرة
البحرين المحروسة

[81] – يمكنكم مراجعة موقع صوت الغدير: حفظُ العلمِ والعالِمِ.. مقالات في إجازة الرواية: https://alghadeer-voice.com/archives/6010

استدراك لتصحيح مصطلح (العقل الجمعي)

سجَّل الأستاذ الحاج صلاح الخواجة (حفظه الله تعالى)[82] نقداً على استعمالي لمصطلح (العقل) في أكثر مِن مناسبة، منها عند توصيفي للتوجهات المختلفة للنَّاس بكلمة (عقليَّات)، ومِنها أيضًا عندما تحدثتُ في بعض المناسبات حول (العقل الجمعي)، وكان مركز نقد الحاج صلاح هو أنَّ العقلَ نورٌ كما هو في بيانات أهل البيت (عليهم السَّلام)، وبالتالي لا يصحُّ إرجاعُ أخطاء الإنسان أو ما شابه إلى العقل بقولنا (عقليَّة سيئة) أو (عقليَّة بائسة) أو ما شابه.

ثُمَّ أنَّني بعد الانتهاء من تقديم الورقة العلميَّة المعنونة بـ(**تَوسِعَةُ الغَرَضِ مِنَ الإجَازَةِ الروَائِيَّةِ لِتَشْمَلَ التَّبَانِي العِلمِي وَتَوثِيقَ المُجَازِ**) علَّق صاحب السَّماحة والفضل الشَّيخ محمَّد علي العُرَيبي (حماه الله تعالى من طوارق الليل والنَّهار)[83] بمجموعة نقاط قال في بعضها أنَّه لا يرى ما أسميناه بـ(العقل الجمعي) عقلا جمعيًّا، وإنَّما (انفلات جمعي)؛ إذ أنَّ العقلَ أسمى مِن أن يكون منشأ للخطأ والفوضى.

ثلَّثَ المُعتَرضينَ صاحِبُ السَّماحة والفضل الشَّيخ محمَّد حسن آل إبراهيم (حماه الله تعالى من طوارق الليل والنَّهار)[84] فأفاد بضرورة التأصيل القرآني في أطروحاتنا والاهتمام بتجنيبها المصطلحات الدخيلة لا سيَّما تلك التي لا يوافقها النَّصُّ المعصوم.

---

82 – مستشار ومدرب دولي في العلاقات الزوجيَّة والأسريَّة، وله اهتمامات ببحوث العقيدة والتأصيل الإسلامي.

83 – باحِثٌ وأستاذُ دراساتٍ دينيَّةٍ، وقاضي في المحكمة الجعفريَّة، وهو مُؤسِّس المركز الإسلامي للدراسات والبحوث.

84 – مِن علماء الدين والأدباء في البحرين.

فأقول:

إنَّني إذ لا أختلف مع الإخوة الأكارم، أستدرك بالتَّالي:

أوَّلا: الترجمة إلى العربيَّة:

يبحث علماء (علم نفس الجماهير) ظاهرةً نفسيَّة جمعيَّة تحت عنوان (**collective of group mind**) والأقرب إلى كلمة (mind) هو (الفِكر) وليس (العقل) الأقرب إليه في الإنجليزية كلمة (intellect) وإن كانت ليست دالَّة على معنى العقل كما هو في النصوص الشريفة، إلَّا أنَّها الأقرب كما يظهر لنا.

إذاً؛ هناك خللٌ في أصل الترجمة.

ثانيًا: المراد مِن مصطلح (العقل الجمعي) أو (العقل الجماهيري):

لا شبهة على الإطلاق في أنَّهم لا يريدون مِن التعبير بـ(العقل الجمعي) العقل الموصوف في النصوص الشريفة بما يدل على النزاهة المطلقة، وإلَّا لَما وصفوا نفس (العقل الجمعي) بـ(سلوك القطيع) كما في بعض أدبيات (علم نفس الجماهير)، وقد عرَّفوا هذه الحالة بأنَّها "**ظَاهِرَةٌ نَفسيَّةٌ** تَفْتَرِضُ فِيهَا الجَمَاهِيرُ أنَّ تَصَرُّفَاتِ الجَمَاعَة في حَالةٍ مُعَيَّنَةٍ تَعْكِسُ سُلُوكًا صَحيحًا"، والحقُّ في هذه الظاهرة هو غياب تعقلات الفرد في الغالب إذا وقع تحت سلطة الجماعة، وجهة التغييب تخطئته لنفسه أمام ما عليه الجماعة، ويبدأ تَكَوُّنُ هذه السلطة بسطوة شخصٍ أو تيَّارٍ سطوةً تنشأ عن صوتٍ واثق، أو طرح خطابي أو حِجَاجي قوي، أو ما نحو ذلك ممَّا يكون سببًا في مواراة النَّفس للعقل بداعي الخوف مِن الخطأ في قبال القوَّة المقابلة، وكلَّما اشتدَّ التلاحمُ الجماهيريُّ المعنوي أو المادِّي زادت قوَّتُهُ وضعف الفردُ في قِبالِه.

فترجمة (**collective of group mind**) إلى (النَّفس أو العاطفة الجماهيريَّة) أقرب إلى الواقع مِن مصطلح (العقل الجمعي)، بل بملاحظة النصوص الشريفة تثبتُ صحَّةُ اعتراضات الإخوة الأفاضل (أعزَّ الله تعالى كلمتهم) .

ثالثًا : النصوص الشريفة وبيان العلَّامة المجلسي (نوَّر الله مرقده الشريف) :

أذكر الرواية الأولى من أصول الكافي لثقة الإسلام الكليني (قدَّس الله نفسه الزكيَّة) وأُعَقِّب بمُحَصَّل بَيَانِ العَلَّامَةِ المَجْلِسيِّ (قدَّس الله نفسه الزكيَّة) لإطلاقات كلمة (العقل) [85] .

جَاءَ في الصَّحيحِ عَنْ مُحَمَّد بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السَّلام)، قَالَ : "لَمَّا خَلَقَ اللَّه الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَه، ثُمَّ قَالَ لَه أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَه أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ وعِزَّتِي وجَلالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ، ولا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أُحِبُّ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ آمُرُ وإِيَّاكَ أَنْهَى وإِيَّاكَ أُعَاقِبُ وإِيَّاكَ أُثِيبُ" [86] .

(العقل) في أصل اللغة تَعَقُّلُ الأشياءِ وفَهْمِهَا، وَاصْطُلِحَ إطْلاقُهُ عَلَى أُمُورٍ:

الأول : "هو قوة إدراك الخير والشر والتمييز بينهما، والتمكن من معرفة أسباب الأمور ذوات الأسباب، وما يؤدي إليها وما يمنع منها، والعقل بهذا المعنى مناط التكليف والثواب والعقاب" .

الثاني : "ملكة وحالة في النفس تدعو إلى اختيار الخيرات والمنافع ، واجتناب الشرور والمضار ، وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانية والغضبية ، والوساوس الشيطانية" ، إلى أن قال : "والذي ظهر لنا من تتبع الأخبار المنتهية إلى الأئمة الأبرار (سلام الله عليهم) هو أنَّ الله خلق في كُلِّ شَخص من أشخاص المكلفين قُوَّةً واستعداداً لإدراك

---

85 – راجع : مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول – العلَّامة المجلسي – ج1 ص28 – 30

86 – الكافي – الشيخ الكليني – ج 1 – ص 10

الأمور مِنَ المَضَارِّ والمَنَافِعِ وغيرها على اختلافٍ كثير بينهم فيها، وأقل درجاتها مناط التكاليف وبها يتميز عن المجانين وباختلاف درجاتها تتفاوت التكاليف، فكلما كانت هذه القوة أكمل، كانت التكاليف أشق وأكثر، وتكمل هذه القوة في كل شخص بحسب استعداده بالعلم والعمل" .

الثالث: "القوة التي يستعملها الناس في نظام أمور معاشهم، فإنْ وافقت قانون الشرع واسْتُعْمِلَتْ فيما استحسنه الشارع تسمى بعقل المعاش، وهو ممدوح في الأخبار ومغايرته لما قد مَرَّ بنوع من الاعتبار وإذا استعملت في الأمور الباطلة والحيل الفاسدة تسمى بالنكراء والشيطنة في لسان الشرع" .

الرابع: "مراتب استعداد النَّفس لتحصيل النظريات وقربها وبعدها من ذلك، وأثبتوا لها مراتب أربعًا سَموهَا بالعقل الهيولاني والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد" .

الخامس: "النفس الناطقة الإنسانية التي بها يتميَّزُ عن سائر البهائم" .

السادس: "ما ذهب إليه الفلاسفة وأثبتوه بزعمهم من جوهر مجرد قديم لا تعلق له بالمادة ذاتًا ولا فعلا" ، إلى أنْ قال: "وبعض المنتحلين منهم للإسلام أثبتوا عقولا حادثة" ، ثُمَّ ختم بيانه للإطلاق السادس بقوله: "وقال بعض محققيهم: إنَّ نِسْبَةَ العَقْلِ العاشِرِ الذي يسمونه بالعقل الفَعَّالِ إلى النَّفس كَنِسْبَةِ النَّفْسِ إلى البدن، فكما أن النفس صورة للبدن والبدن مادَّتها، فكذلك العقل صورة للنَّفس والنَّفس مادته وهو مشرق عليها وعلومها مقتبسة منه" .

ثُمَّ قال (قدَّس الله نفسه): "فإذا عرفتَ ما مهَّدْنَا فاعلم أنَّ الأَخْبَارَ الوَارِدَةَ في هذه الأبواب أَكْثَرُهَا ظَاهِرَةٌ في المعنيين الأولين الذي مالهما إلى واحد، وفي الثَّاني منهما أكثر وأظهر" .

هذا مُحصَّل ما بيَّنه صاحِبُ البِحار (طاب رمسُه)، **ونقول**:

إنَّ ما يظهر مِنَ الروايات الشريفة أنَّ العقلَ قُوَّةٌ عاصِمَةٌ أودعها الله تعالى في الإنسان كل بحسب استعداداته، وممَّا يشهد بذلك ما جاء في الكافي عن سليمان الديلمي، قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه (عليه السَّلام): فُلانٌ مِنْ عِبَادَتِه ودِينِه وفَضْلِه!

فَقَالَ (عليه السَّلام): كَيْفَ عَقْلُه؟

قُلْتُ: لا أَدْرِي!

فَقَالَ (عليه السَّلام): إِنَّ الثَّوَابَ عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ. إِنَّ رَجُلاً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يَعْبُدُ اللَّه فِي جَزِيرَةٍ مِنْ جَزَائِرِ الْبَحْرِ خَضْرَاءَ نَضِرَةٍ كَثِيرَةِ الشَّجَرِ ظَاهِرَةِ المَاءِ، وإِنَّ مَلَكًا مِنَ المَلائِكَةِ مَرَّ بِه فَقَالَ: يَا رَبِّ، أَرِنِي ثَوَابَ عَبْدِكَ هَذَا. فَأَرَاه اللَّه تَعَالَى ذَلِكَ فَاسْتَقَلَّه المَلَكُ، فَأَوْحَى اللَّه تَعَالَى إِلَيْه أَنِ اصْحَبْه. فَأَتَاه المَلَكُ فِي صُورَةِ إِنْسِيٍّ فَقَالَ لَه: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنَا رَجُلٌ عَابِدٌ بَلَغَنِي مَكَانُكَ وعِبَادَتُكَ فِي هَذَا المَكَانِ فَأَتَيْتُكَ لأَعْبُدَ اللَّه مَعَكَ. فَكَانَ مَعَه يَوْمَه ذَلِكَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ لَه المَلَكُ: إِنَّ مَكَانَكَ لَنَزِه ومَا يَصْلُحُ إِلَّا لِلْعِبَادَةِ. فَقَالَ لَه الْعَابِدُ: إِنَّ لِمَكَانِنَا هَذَا عَيْبًا. فَقَالَ لَه: ومَا هُوَ؟ قَالَ: لَيْسَ لِرَبِّنَا بَهِيمَةٌ؛ فَلَوْ كَانَ لَه حِمَارٌ رَعَيْنَاه فِي هَذَا المَوْضِعِ فَإِنَّ هَذَا الحَشِيشَ يَضِيعُ! فَقَالَ لَه ذَلِكَ المَلَكُ: ومَا لِرَبِّكَ حِمَارٌ؟ فَقَالَ: لَوْ كَانَ لَه حِمَارٌ مَا كَانَ يَضِيعُ مِثْلُ هَذَا الحَشِيشِ! فَأَوْحَى اللَّه إِلَى المَلَكِ إِنَّمَا أُثِيبُه عَلَى قَدْرِ عَقْلِه"[87].

وبسنده عَنْ أَبِي الجَارُودِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السَّلام)، قَالَ: "إِنَّمَا يُدَاقُّ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا"[88].

وفي العِلَلِ بسنده عن عبد الله بن سنان، قال: "سألتُ أبا عبد الله جعفر بن محمَّد (الصَّادق عليهما السَّلام)، فقلتُ: الملائكة أفضل أم بنو آدم؟

[87] – الكافي – الشيخ الكليني – ج 1 – ص 12
[88] – الكافي – الشيخ الكليني – ج 1 – ص 11

فقال (عليه السَّلام): قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السَّلام): "إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ رَكَّبَ في المَلائِكَة عَقْلا بِلا شَهْوَة، ورَكَّبَ في البَهَائِم شَهوَةً بِلا عَقْلٍ، ورَكَّبَ في بَنِي آدَم كِليهِمَا، فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهوتَهُ فَهُوَ خَيرٌ مِنَ المَلائِكَة، وَمَنْ غَلَبَتْ شَهوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ البَهَائِم"[89].

فننتهي إلى أنَّ هذه القوة العاصِمة تُقسَّمُ على العِباد بحسب موازين يعلمها الله جلَّ في عُلاه، ومهما عظُمَتْ لِعَبدٍ قِسْمَتُهُ مِن العقل فهو عرضة لأن تغلب شهوتُه ما قُسِم له من عقلٍ إلَّا أن يَكمُلَ فيه، ولا يكون ذلك إلَّا في المعصومين (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين).

رابعًا: تصحيح مصطلح (العقل الجمعي):

مِنَ الوَاضِحِ أنَّ العَقْلَ قِسمَةٌ فرديَّةٌ، وبحسب ما مرَّ فإنَّه لا يُتَصوَّرُ اجتماعه مِنْ اثنين أو أكثر في واحِدٍ، ولكنَّ الواقع أنَّ خللا ما يطرأ على الفرد عندما يضعف أمام قوَّة الجماعة، سواء في مظاهر الفرح، أو الحزن، أو الهيجان، أو ما شابه.

إنَّ هذه الحالة التي تطرأ على الإنسان أقربُ في نشأتها إلى الشهوة، وهي مركز العاطِفة، ثُمَّ أنَّ المنخرط في تيَّار الجماعة قد يُنظِّرُ لما هي عليه ويفلسف لها أدبيات وقواعد بقوى النظر الأعم مِنَ العَاقِلة والنَّكراء.

ربَّما نُفيدُ خِفَّةَ الجماعة مِن قول أمير المؤمنين (عليه السَّلام): "النَّاسُ ثَلاثَةٌ؛ فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ، ومُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ، وهَمَجٌ رَعَاعٌ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ، لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ ولَمْ يَلْجَئُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ"؛ وذلك من جهة تحوُّلِه (عليه السَّلام) مِنَ الإفراد في الصنفين الأوَّلين إلى الجمع في الصنف الثَّالث، لا سيَّما مع الأخذ في الاعتبار التشبيه بـ(الهمج) وهو الذباب الصغير، و(الرَّعَاعِ) وهم سِفلةُ القومِ وأراذِلُهُم وغوغاؤُهُم، وقد بيَّن (عليه السَّلام) سِمَتَهم أنَّهم يتَّبِعُون كلَّ ناعِقٍ ويميلُونَ مَعَ كُلِّ ريح.

[89] – علل الشرائع – الشيخ الصدوق – ج 1 – ص 4 – 5

ثُمَّ يُعلِّلُ (عليه السَّلام) حالتهم بأنَّهم "لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ ولَمْ يَلْجَئُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ"، حيثُ إنَّ الطريق إلى السَّلامة مِنَ الوقوع في زوابع الهمج هو حبسُ خِفَّة النَّفس وكبح جماحها بنور العلم يستضاء به وبِرُكنٍ وثيق يُلجأُ إليه.

لذا فإِنَّ التعبير عن حالة غياب العقل في وسط ضغط الجمع بـ(العاطفة الجمعيَّة) أوفَق، وإنْ أردنا القرب مِن الترجمة الأدق لـ(**collective of group mind**) فأعتقد بأنَّ مصطلح (الفكر الجمعي)، غير أنَّني أستقربُ صحَّة التعبير عن الحالة محل الكلام بـ(العاطفة الجمعيَّة) مع الالتفات إلى أنَّ مركزها الشهوة.

تنبيه مهم:

قد يُتَصَوَّرُ أنَّ هذه العاطفة (الجمعيَّة) مذمومة دائمًا، وهو تصوُّرٌ خاطئ؛ إذ أنَّ العاطفة سموٌّ وفلاحٌ إذا ما وافقت العقل، ولذا نرى الكتاب العزيز يأمر الرسول الأكرم (صلَّى الله عليه وآله) بتحريك الجماعة بخطاب تحريضي على القتال، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ).

ختامًا:

يُكسِبُ هذا الاستدراكَ مطلبَ (**collective of group mind**) قوَّةً تأصيليَّةً، وذلك بالرغم مِن اتِّفاقنا على المدلول، وإنَّما وقع الكلام في الدَّال، وللمحافظة على سلامة الاستعمال وصحَّة التوظيف الدلالي تعيَّن الاستدراك بهذه البيان، وإلَّا فاستعمال ما اصطلح عليه القوم للتعبير عن خصائص الجماعة مُنصَرِفٌ عن مضمون الاستدراك وما فيه من تدقيق.

لذا فإنَّنا عند استعمالنا لمصطلح (العاطفة الجمعية) نحتاج إلى توضيح القصد منه حتَّى يستقرَّ التواضُعُ عليه.

بحث حول آية التقصير

مهدي بن الشيخ صالح الجمري

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

هذا بحث متواضع يتعرض لدلالة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾[1]، وذلك في فصول:

الفصل الأول: في دلالة الآية على صلاة السفر وصلاة الخوف.

الفصل الثاني: في مناقشة ما أفاده بعض الأفاضل.

الفصل الثالث: في الفروع المرتبطة بالآية.

الفصل الرابع: في المراد بنفي الجناح في الآية.

---

(1) سورة النساء، آية 101.

الفصل الأول: هل تدلُّ الآية على صلاة السفر أو صلاة الخوف أو كليهما معًا؟

في دلالة الآية ثلاث مذاهب،

المذهب الأول: أن الآية عامّة لقصر السفر وقصر الخوف، وهو مختارُ العلامة وابنه والمقداد السيوري، ويظهرُ من الأردبيلي في مجمع الفائدة[2] ، وهو أحد وجهي الترديد عند الآغا رضا الهمداني ومثله الروحاني في فقه الصادق.

المذهب الثاني: أن الآية تختص بقصر السفر دون الخوف، وهو ظاهر الأردبيلي في زبدة البيان، والسبزواري في ذخيرة المعاد.[3]

المذهب الثالث: أن الآية تختص بقصر الخوف دون السفر، وهو مختارُ المحقق في المعتبر في موضعين من كلامه كما يعطيه دليله، وإنْ خالف في موضعٍ ثالث[4]، ومثل ذلك مختار سيد المدارك، والسيد الخوئي، وقد مال إلى ذلك الآغا رضا الهمداني وجعله أحد وجهي الترديد في الآية، ومثلهُ السيد الروحاني.

وذهب إليه السيد المرتضى في الانتصار وابن زهرة في غنية النزوع ببيان آخر يأتي التعرض إليه.

---

[2] العلامة الحلي، مختلف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلامي، تاريخ النشر 1413 هـ، ج3، ص37. ولاحظ أيضًا: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، تاريخ النشر 1404 هـ، ج3، ص243. ولاحظ أيضًا: فخر المحققين، إيضاح الفوائد، ج1، ص156

[3] المحقق الأردبيلي، زبدة البيان، تحقيق: رضا الأستاذي – علي أكبر زباني، ط2/ 1421 هـ، ص173 وص174

[4] المحقق الحلي، المعتبر في شرح المختصر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1/ 1432 هـ، ج2، لاحظ: ص455 وص461 وص470.

حجة المذهب الأول القائل بظهور الآية في قصر السفر وقصر الخوف:

وقد ساقوا لمذهبهم دليلين:

الدليل الأول: ما استدل به العلامة ومفاده: أن الشرطين – أعني السفر والخوف – لو كانا على سبيل الجمع في جواز التقصير لوجب الإتمام عند فقد أحدهما، والتالي باطل بالإجماع فيبطل المقدم.

وإذا لم يكونا شرطين على سبيل الجمع وجب أن يكونا شرطين على سبيل البدل، فأيّهما حصل جاز القصر.[1]

وفيه: أنّ الشرطية الثانية في الاستدلال غير تامّة، فلا يلزم من عدم كونهما شرطين على سبيل الجمع أن يكونا شرطين على سبيل البدل، بل قد يكون أحدهما شرطًا في الحكم دون الآخر.

الدليل الثاني: ما استدل به فخر المحققين، ومثله المقداد السيوري، وحاصله: أنّ السفر والخوف ليسا بشرطين على الجمع إجماعًا، ولأنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) قصر سفرًا مع زوال الخوف، وإذا لم يكونا كذلك فإمّا أن يكون أحدهما شرطًا في الآخر دون العكس، وإما أن يكون كل واحدٍ منهما سببًا تامًا للحكم.

والأول باطلٌ؛ أمّا أولا فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح.

وأمّا ثانيًا فلأنّ اشتراط السفر بالخوف باطل للإجماع المذكور، والنص، وعكسه أعني اشتراط الخوف بالسفر باطل أيضًا؛ لكونه ينفي سببية الخوف مطلقًا؛ ولأن السبب التام يستحيل أن يكون شرطًا في سببية آخر.

---

[1] العلامة الحلي، مختلف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلامي، تاريخ النشر 1413 هـ، ج3، ص37.

وإذا بطل ذلك فلم يبق إلا أن يكون كل واحد منهما سببًا تامًّا في وجوب القصر.[2]

ويرد عليه أمور:

الأول: أن التقسيم المذكور ليس بتام، فإنّ الشرطين الضرب والخوف إمّا أن يكونا معتبرين في الحكم على سبيل الجمع، وإما لا.

وعلى الثاني إمّا أن يكون أحدهما بعينه شرطًا في الآخر دون العكس، وإما لا.

وعلى الثاني إمّا أن يكون كل واحد منهما سببًا تامًا في الحكم وإمّا لا، بأن يكون أحدهما بخصوصه هو السبب التام دون الآخر.

الثاني: أنّه قد استدل بالإجماع على إبطال كون الشرطين شرطين بنحو الجمع وعلى كون أحدهما شرطًا في الآخر دون العكس، والاستدلال بالإجماع غير تام؛ لأنّه إمّا إجماع على الفهم من الآية فهو لنكتة استظهارية، وإمّا لا، وعلى الثاني فهو قرينةٌ منفصلة لا تقدح في دلالة الآية وظهورها. وكون الإجماع منعقداً على أن للقصر سببين أحدهما السفر والآخر الخوف، لا ينافي أن تكون الآية في مقام تشريع أحدهما.

وعلى التقدير الأول، فإنّ الإجماع غير ثابت؛ لاختلافهم في دلالة ظاهر الآية، هذا أولا، وثانيًا: لو كان ثابتًا فهو ليس بإجماع تعبدي، وثالثًا: عدم ظهور النكتة الدلالية في الآية على المدعى كما يشهد لذلك مراجعة الآية.

الثالث: أن المفهوم غير ثابت للآية على ما يأتي، فلا تدل الآية على انتفاء الحكم عند انتفاء أحد الشرطين، فلا وجه للمنع من كون كلا الشرطين دخيلا في ترتب الحكم.

---

[2] لاحظ: فخر المحققين، إيضاح الفوائد، ج1، ص156، ولاحظ أيضًا: المقداد السيوري، كنز العرفان في فقه القرآن، من منشورات المكتبة المرتضوية في إحياء الآثار الجعفرية، تاريخ النشر: 1373 هـ، ج1، ص185

الرابع: أنّ النصوص قرائن منفصلة لا تقدح في دلالة الآية نظير ما ذكرناه في الإجماع، وظاهر القرآن حجة، فلابدّ من تقرير ظاهر الآية في المقام الأول.

حجة المذهب الثاني القائل بظهور الآية في قصر السفر خاصة

وقد ساقوا لمذهبهم ما محصله: أنّ الآية مجملة وبيانها بالأخبار والإجماع، فبضميمتهما إليها يُعرف أن المراد بالضرب في الأرض سفر القصر.

والتقييد بالخوف في ذيل الآية يقتضي بالمفهوم اختصاص سفر القصر بصورة الخوف، فلا قصر مع الأمن، لكنّ المفهوم غير ثابت في المقام؛ لأنه إنما يثبت فيما إذا لم يكن هناك فائدة من التقييد غير المفهوم، وليس المقام كذلك، فإِنّ التقييد بالخوف إمّا لوجود الخوف في السفر حين نزول الآية، وإمّا لكونه الأعم الأغلب في أسفارهم فإِنهم كانوا يخافون الأعداء في عامتها، وإمّا لملازمة الخوف للسفر غالبًا، ويؤيد ما ذكرناه القراءة بترك (إنْ خفتم).

وعليه فإِنّ الآية في مقام بيان شرطية السفر للقصر[1].

ويرد على ذلك: **أولا**: أنّ الآية كما فُسّرت في الأخبار بصلاة السفر فسرت كذلك بصلاة الخوف، والإجماع لا مساس له بدلالة الآية.

وثانيًا: أنه لا مرجح لأن يكون شرط الخوف شرطًا غالبيًا في قبال شرط الضرب في الأرض، إذ يمكن العكس، فإِنّ غالب غزوات الرسول (صلى الله عليه وآله) كانت بالضرب في الأرض أيضًا.

وثالثًا: لا نسلّم إجمال الآية، بل هي ظاهرة في صلاة الخوف.

---

[1] لاحظ في ذلك: المحقق السبزواري، ذخيرة المعاد، ولاحظ: المحقق الأردبيلي، زبدة البيان، تحقيق: رضا الأستاذي – علي أكبر زباني، ط2/ 1421 هـ، ص173 وص174

حجة المذهب الثالث القائل بظهور الآية في قصر الخوف خاصة

ولنبدأ ببيان مذهب السيد المرتضى لاختلافه في التقرير، قال في الانتصار: "هذه الآية غير متناولة لقصر الصلاة في عدد الركعات، وإنما المستفاد منها التقصير في الأفعال من الإيماء وغيره، لأنه تعالى علق القصر بالخوف، ولا خلاف في أنه ليس من شرط القصر في عدد ركعات الصلاة الخوف، وإنما الخوف شرط في الوجه الآخر وهو الأفعال في الصلاة؛ لأن صلاة الخوف قد أبيح فيها ما ليس مباحا مع الأمن"[2]، ومثله ابن زهرة في غنية النزوع.[3]

وفيه: أنّ الآية مجملة من حيث بيان معنى القصر في الصلاة، وأنّه هل هو القصر الكمي المتعلق بعدد الركعات أو القصر الكيفي المتعلق بالأفعال؟

وأمّا المحقق الحلي فقد احتجَّ في المعتبر بأنّ قوله تعالى: (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم) أنّه لا جايز أن يريد بالضرب سفر القصر، وإلا كان اشتراط الخوف لغواً. انتهى

والمحصل من ذلك أنّ الآية في صلاة الخوف لا السفر، لدوران شرط الضرب في الأرض بين سفر القصر، وغيره، والأول يستلزم اللغو؛ لعدم اشتراط سفر القصر بالخوف، فيثبت الثاني، وهو حمل الضرب في الأرض على غير السفر الشرعي.

ويرد عليه: أنّ شرط الخوف لغوٌ لو كانت الآية في مقام بيان صلاة السفر، وشرط السفرِ لغوٌ لو كانت الآية في مقام بيان صلاة الخوف.

---

[2] السيد المرتضى، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، تاريخ النشر: 1415 هـ، ص164.

[3] ابن زهرة الحلبي، غنية النزوع، المحقق: الشيخ إبراهيم البهادري، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ط1/ 1417هـ، ص74

والقول بأن الآية في صلاة الخوف والضرب المذكور لا يراد به سفر القصر غير نافعٍ؛ لوضوح أن الضرب بأي معنىً غير معتبر في صلاة الخوف أيضًا، نعم لعل مراده أنّ شرط الضرب مساقٌ لبيان الموضوع، وسيأتي تشييد ذلك.

وقد ردّ السيد الخوئي الاستدلال بهذه الآية على وجوب صلاة السفر مبينًا أنّها تختص بصلاة الخوف، فقال: "أنّها غير دالة على المشروعية فضلا عن الوجوب، فإنّها ناظرة إلى صلاة الخوف والمطاردة بقرينة قوله: (إن خفتم) وما ورد في الآية الأخرى المتصلة بها من بيان كيفية هذه الصلاة، فالمراد من الضرب في الأرض الضرب إلى القتال والحركة نحو العدو، ولا مساس لها بالضرب لأجل السفر، فهي أجنبية عن صلاة المسافر بالكلية"[3].

وقد أُشكل عليه بأنّ الضرب في الأرض هو السير فيها مسافرًا لا الضرب إلى القتال، ويؤيده استعمال الضرب في غير القتال كما في قوله تعالى: (عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ ۙ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ ۙ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)[1]، فجعل الضرب في قبال القتال، فلا وجه لحمل الضرب في الأرض على معنى السير إلى القتال بعد ظهوره فيما عرفت.

أقول: أن تحصص الضرب في الأرض بغاية القتال في الآية الكريمة هو بالقرينة، وهذا لا ينافي ما ذُكر من كون لفظ الضرب دالا على مطلق السفر.

وقد مرّ أن الهمداني ونحوه الروحاني مالا في أحد وجهي الحمل في الآية إلى أنّها في صلاة الخوف، وننقل هنا عبارة الروحاني، لوضوحها ووفائها بالمطلوب، قال: "أنّ الشرطين

---

[3] السيد الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى، تقرير: الشيخ مرتضى البروجردي، موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط2/ 1426 هـ، ج20، ص2.
[1] المزمل، آية 20

المذكورين في الآية – أعني السفر والخوف – إمّا أن يكون كل منهما شرطًا مستقلا، فأيّهما حصل وجب القصر.

أو يكونا معًا شرطًا أي مجموع الأمرين.

وإمّا أن يكون السفر شرطًا، وإنما ذكر الخوف للجري مجرى الغالب، فإنّهم كانوا يخافون الأعداء في عامة أسفارهم.

وإمّا أن يكون الخوف شرطًا وذكر السفر إنما يكون للجري مجرى الغالب، إذ الغالب عدم حصول الخوف الموجب لقصر الصلاة ما داموا مستقرين في أوطانهم.

لا سبيل إلى الالتزام بالثاني، فإنّ لازمه الإتمام لو فقد أحدهما وهو باطل بالإجماع وغيره من الأدلة.

وأيضًا لا وجه للالتزام بالثالث لقوله تعالى في الآية المتأخرة عن هذه الآية: (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم) فإنّها على الظاهر مسوقة لبيان كيفية صلاة الخوف، مع عدم التعرض فيها له، وإنما فهم ذلك من إرجاع الضمير إلى المذكورين في الآية الأولى، فيستكشف من ذلك أن موضوع الحكم لشرعية القصر في الآية الأولى هم الخائفون من العدو، وأن ذكر الخوف ليس للجري مجرى الغالب، فيدور الأمر بين الأول والرابع، وعلى كلا التقديرين تدل على المطلوب كما لا يخفى"[2] انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: هناك سبيل للالتزام بالثاني – وهو أن يكون الشرط مجموع الأمرين– إذا قلنا بأنّ الآية مجملة الدلالة من حيث تعيين أسباب القصر في الشريعة، وإنما تثبت ترتب حكم

---

(2) السيد محمد صادق الروحاني، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، ط3/ 1413 هـ، ج6، ص341

التقصير فيما إذا توفر الأمران بنحو المجموع، أمّا إذا فقد أحدهما، فلا يترتب الحكم بحسب ظاهرها الأولي، لكن قد عُلم من الخارج أنّ الآية لا تعرض لها لنفي الحكم عما عدا المذكور، فلذا كانت الآية مجملة من حيث تعيين الأسباب.

ولا سبيل للالتزام بالأول – وهو أن يكون كل منهما شرطًا مستقلا–؛ لمخالفته لظاهر الآية، فإنّ دلالتها تأبى الحمل على استقلال كلٍّ من الشرطين، نعم هو معلوم من خارج الآية إلا أنّ ذلك لا يقدحُ في دلالتها كما هو واضح.

وقد تقولُ: أن ما هو من خارج قد أثر على إجمال الآية فلم لا يؤثر هنا في ظهورها؟

وجوابُ ذلك: أنّ المفهوم إنما يثبت لو كانت الآية في مقام بيان العلة المنحصرة للحكم، وظاهرها الأولي كذلك فيثبت المفهوم، وهو القدر المتيقن، لكن لمّا كان معلومًا من الخارج أنّ الآية أصلا ليست في مقام البيان من جهة الأسباب لم يثبت لها المفهوم؛ لأنّ المفهوم إنما ثبت بالأصل وهو كون الآية في مقام البيان، والشاهد على خلافه مقطوع به، فلا نهوض لتلك القرينة اللبية الثابتة بالأصل العقلائي على ما هو معلوم.

وتفصيل القول في الآية: أنّ الراجح من دلالتها احتمالان:

الاحتمال الأول: أنّ قوله تعالى (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ) معنى الضرب هو الذهاب في الأرض والسير فيها والسفر، وكان سفر المسلمين مظنةً لأن يفتتنوا بالكفار، ويتعرضوا لهم بالقتال ونحو ذلك، فإنْ خافوا فتنتهم لم يكن عليهم جناح بالتقصير من الصلاة، وهو قوله تعالى: (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا).

فشرط الضرب في الأرض ذُكر تمهيداً لبيان سبب القصر، باعتباره هو الظرف الذي يغلب فيه تحققه، فشرط الضرب من قبيل الشرط المسوق لبيان الموضوع من حيث عدم دلالته على المفهوم، فليس هو بشرطٍ مناط عليه الحكم ودخيل فيه.

وقلنا بأنه شرط واردٌ مورد الغالب؛ لأنّ الفتنة إنما تقع غالبًا في حال الضرب في الأرض، وتأكيد الآية في آخرها على عداوة الكافرين يؤكد أنّ الآية ليست في مقام تناول صلاة السفر، وهذا المعنى الذي ذكرناه من كون السفر مظنةً لفتنة الكفار يليقُ بالآية السابقة حيث تناولت الهجرة إلى الرسول (صلى الله عليه وآله) وهي محفوفة بذلك.

الاحتمال الثاني: أنّ المراد بالضرب هو الضرب في الأرض لأجل الغزو والجهاد، وهو شرطٌ غالبيٌّ أيضًا، فإنّ الغزو والجهاد يفتقر لذلك، والقرينة على هذا المعنى آخر الآية والآية اللاحقة بها، ولعله أظهر.

ولو قيل: لم لا يكون شرط الخوف شرطًا غالبيًا كما ذكر ذلك بعض الفقهاء والمفسرين؟

قلت: أن شرط الضرب في الأرض إذا حملناه على كونه واردًا مورد الغالب من حيث كونه ظرفًا لحصول شرط الخوف لم يكن في ذلك نفي لمعنى الشرطية، بل تكون من باب التوطئة والتمهيد لبيان الموضوع؛ لوقوعها في مبدأ الآية، بينما إذا حملنا شرط الخوف على الغالب لم يكن لذكره أي خصوصية ولو في بيان موضوع الحكم بعد وقوعه في آخر الآية، ولم يكن ذكره إلا استطراديًا لا دخالة له في ترتب الحكم رغم أنه شرطٌ مرتبط بالجزاء المذكور في الآية، مضافًا إلى أن حرف الشرط (إنْ) يستعمل في موارد احتمال الوقوع وعلى تقدير حصول ذلك من غير إفادة التحقق والجزم به، فحمل قوله تعالى: (إنْ خفتم) على التقييد الغالبي بعيدٌ، بل الظاهر من الآية أنّه في ظرف الضرب في الأرض وذلك بدلالة (إذا) الظرفية يطرأ الخوف، فالشرطية الأولى مساقة لبيان ظرف الحكم، وهو ظرف غالبي لا خصوصية له.

ويضاف إلى ذلك أيضًا الترابط السياقي بين هذه الآية والآية اللاحقة، ولا إشكال ولا شبهة في كون الآية اللاحقة في صلاة الخوف، ويشهد على الترابط صدرها وهو قوله تعالى: (وإذا كنت فيهم) حيث التفت بالخطاب إلى الرسول (صلى الله عليه وآله) ولازال الكلام

حول أولئك الضاربين في الأرض الخائفين من فتنة الكفار بدلالة قوله: (فيهم)، ثم فصلت الآية كيفية صلاة الخوف.

وعلى تقدير التنزّل عمّا ذكرناه –أي التنزل عن كون قيد الضرب في الأرض قيداً وارداً مورد الغالب وفي مقام التمهيد للحكم– فإنّ القدر المعلوم من الآية هو كون كلا الشرطين دخيلا في الحكم، فيتوقف القصر عليهما، والمفهوم من ذلك هو أنّه إذا تحقق أحدهما وانتفى الآخر لم يترتب الحكم، فلا قصر في صورة الأمن، وصورة عدم السفر.

وعلى كلا التقديرين من التنزل وعدمه لا حجية للمفهوم، وقد أفاد بعض أهل العلم: أنّ الوجه في ذلك هو أنّ المفهوم إنما يثبت إذا لم تكن هنالك فائدة من التقييد سوى المفهوم، والأمر ليس كذلك في المقام لورود القيد مورد الغالب فلا مفهوم للآية.

وفيه: إنّ الورود مورد الغالب هو لأحد القيدين إما الضرب في الأرض كما اخترنا ذلك، وإمّا الخوف، وعلى كلا التقديرين يكون المفهوم ثابتاً بلحاظ الشرط الآخر.

فعلى التقدير الأول وهو حمل قيد الضرب في الأرض على الغالب فإنّ شرط الخوف شرط يدور مداره الحكم، فإذا لم يتحقق شرط الخوف فلا قصر مطلقًا، مع أنّه ثابت في الشرع بالسفر، وبمخوفات أخرى غير خوف العدو، وعلى التقدير الثاني وهو حمل قيد الخوف على الغالب فإنّ الأمر يكون بالعكس، فإذا لم يتحقق شرط الضرب في الأرض فلا قصر مطلقًا، مع أنه ثابت في الشرع بالخوف.

والوجه الصحيح في انتفاء المفهوم عن الآية هو: أنّ الآية ليست في مقام تفصيل حكم القصر بلحاظ موجباته وأسبابه، وثبوت المفهوم لها يتوقف على كونها في ذاك المقام وظهورها في بيان العلة المنحصرة.

الفصل الثاني: في بيان ما أفاده بعض الأفاضل ومناقشته[1]

ادعى بعض أهل العلم أنّ الآية لا تختص ببيان مشروعية القصر للخوف، بل هي في مقام بيان مشروعية القصر للسفر والخوف معًا، أمّا الأول فبصدر الآية (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ)، وأما الثاني فبذيلها وهو قوله تعالى: (إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا).

وقد ساق لذلك عدة أدلة:

الأول: ظاهر السياق أنّ لحكم القصر سببين؛ لوقوع آية التقصير بين آيتين في سياق متحد، بنحو كان توسط آية التقصير بينهما موجبًا لظهورها في استقلال سببية كلٍّ من الشرطين، وذلك لأنّ الآية السابقة وهي قوله تعالى: (وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...) تناولت الهجرة والسفر، وهي قرينة على أنّ المقام هو مقام تناول هذا الموضوع، فقوله تعالى: (وإذا ضربتم) مرتبط بها على الظاهر، كما أنّ قوله تعالى: (وإنْ خفتم) مرتبط بالآية اللاحقة وهي قوله تعالى: (وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ...) الآية، وقد تناولت صلاة الخوف، فهي مرتبطة بسياق آية التقصير أيضًا.

وفيه: أنّ الآية السابقة لآية التقصير قد تناولت الهجرة إلى الرسول (ص)، وهي مظنة الافتتان بالكفار، فلا شهادة للآية على السفر المجرد عن الخوف، فلا دلالة لها على كون السفر سببًا مستقلا بالقرينة المزبورة، بل إنّ ظاهر آية التقصير آبٍ عن الحمل المذكور.

الثاني: ما ذُكر من التغاير الزماني في تشريع صلاة الخوف وصلاة السفر، وقد جزم بعض مشايخنا المعاصرين بذلك، ويؤيده صحيح أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام

[1] وهو أستاذنا الفاضل سماحة الشيخ محمد علي العريبي حفظه الله تعالى.

في كم يقصر الرجل؟ فقال: في بياض يوم أو بريدين، قال: فإن رسول الله صلى الله عليه وآله خرج إلى ذي خشب فقصر فقلت: فكم ذي خشب؟ فقال: بريدان.

وظاهرُ الخبر أنه بيانٌ لأول التشريع لا بيان لفعل مطلق، وإذا كان بيانًا لأول التشريع كما هو الظاهر فمن البعيد أن يكون ذلك بعد تشريع صلاة الخوف، لأنّها شرّعت في ذات الرقاع في السنة الرابعة للهجرة، وهو مورد نزول الآية (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة) التي تقدم ذكرها، وذي خشب قريبة المسافة من المدينة، وقد قدرت بمسيرة ليلة واحدة كما عن البلاذري، ومع ذلك يبعد أن يكون خروج الرسول (صلى الله عليه وآله) إلى ذي خشب قد تأخر إلى تلك الفترة البعيدة وهي السنة الرابعة للهجرة.

وكيفما كان حيثُ نطمئنّ بتغاير زمان التشريع للصلاتين أمكن تقريبُ أن الآية قد ذكرت سببين للقصر بأن يكون للآية نزولين أحدهما لصدرها والآخر لذيلها.

وفيه: أنّ الظاهر من خبر أبي بصير أنّ صلاة السفر ثابتةٌ بالسنّة لا بالآية، ولا يظهر من الآية أنّها ناظرة إلى التشريع الثابت من طريق السنة بلسان التأكيد ونحوه، مضافًا إلى أنّ زمان التشريع للحكمين من حيث التقدم والتأخر يكتنفه عدم الوضوح والصراحة، فلا يصلح للاعتماد في باب الأحكام.

الثالث: الأخبار المفسرة للآية، وهي عدة أخبار يستفاد منها أنّ صدر الآية قد ذكر فيه سبب مستقلٌّ للتقصير وذيلها ذكر فيه سبب آخر مستقل، فهما ليسا بشرطين بنحو الجمع بل بنحو البدل، وهذه الأخبار هي:

صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم: قلنا لأبي جعفر عليه السلام ما تقول: في الصلاة في السفر كيف هي؟ وكم هي؟ فقال: إن الله عز وجل يقول:

"وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة" فصار التقصير في السفر واجبًا كوجوب التمام في الحضر، قالا: قلنا له: قال الله عز وجل: "وليس عليكم جناح" ولم يقل: افعلوا، فكيف أوجب ذلك؟ فقال: أوليس قد قال الله عز وجل في الصفا والمروة: " فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما" ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض، لأنّ الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي صلى الله عليه وآله، وذكره الله في كتابه.

قالا: قلنا له فمن صلى في السفر أربعا أيعيد أم لا؟ قال: إنْ كان قد قرأت عليه آية التفسير وفسرت له فصلى أربعًا أعاد وإنْ لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه، والصلوات كلها في السفر الفريضة ركعتان كل صلاة إلا المغرب فإنها ثلاث ليس فيها تقصير تركها رسول الله صلى الله عليه وآله في السفر والحضر ثلاث ركعات.

وقد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ذي خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون إليها بريدان أربعة وعشرون ميلا فقصر وأفطر فصارت سنة.

وقد سمى رسول الله صلى الله عليه وآله قومًا صاموا حين أفطر: العصاة، قال عليه السلام: فهم العصاة إلى يوم القيامة وإنا لنعرف أبناءهم وأبناء أبنائهم إلى يومنا هذا " .

تقرير دلالتها على المدعى في نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: أن الإمام (عليه السلام) قد اكتفى بصدر الآية وأهمل ذيلها في مقام الاستدلال بها على قصر الصلاة في السفر، وهذا إن لم يكن صريحًا فهو ظاهر جداً في دلالة الآية على كون السفر سببًا مستقلا للقصر، بل لعل ذلك دال على نزول صدر الآية قبل ذيلها.

النقطة الثانية: قوله (ع): (... وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي صلى الله عليه وآله وذكره الله في كتابه) يظهر في أنّ الرسول (صلى الله عليه وآله) قد قصّر الصلاة قبل نزول الآية، ثم بينت الآية مشروعية التقصير.

النقطة الثالثة: قوله (ع): (إنْ كان قد قرأت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعًا أعاد وإنْ لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه) يدلُّ على أنّ الآية دالة على القصر في السفر، وأنّها تحتاج إلى التفسير، وتفسيرها هو قوله (ع): "شيء صنعه النبي صلى الله عليه وآله وذكره الله في كتابه" فبصنع الرسول (صلى الله عليه وآله) أحكمت دلالة الآية، ولولا ذلك لما كانت الآية محكمة الدلالة وظاهرة المعنى.

والحاصل: أنّ الآية بصدرها تدلُّ على تقصير الصلاة في السفر، وقد أحكمت هذه الدلالة بصنع الرسول (ص)، والظاهرُ أنّ فعل الرسول قبل نزول الآية، فتشريع حكم التقصير في السفر جاء من طريق السنّة، والآية ناظرةٌ إلى إمضاء ذلك.

هذا هو عمدة الأدلة على المدعى، فلنأخذ بالتأمّل فيه.

أقول: لنا إيرادٌ على كل نقطة من النقاط الثلاث:

الإيراد المتجه على النقطة الأولى هو: أنّ ذكر جزءٍ من الآية في هذا الخبر وغيره من صدرها أو ذيلها لا دلالة ولا شهادة فيه على تعدد النزول ولا تعدد الدلالة، بعد كون مجموع الآية إمّا دالا على صلاة الخوف، وإمّا دالا على دخالة كلا الشرطين وهما السفر والخوف في الحكم بنحو الجمع.

ويرد على النقطة الثانية: أنّ الواو لمطلق الجمع، فلا تدل على أنّ فعل الرسول (صلى الله عليه وآله) سابق على نزول الآية، ولو كان سابقًا على الآية، فالآية لا دلالة لها على الإمضاء أو التأكيد لفعله، بل هي في مقام تشريع حكمٍ آخر.

ويرد على النقطة الثالثة: أنّ الآية ظاهرة المعنى، وهي لا تحتملُ ما هو معلومٌ من خارجها، فلذا كانت تحتاج إلى تفسير من حيث انطباقها على صلاة السفر كما يشهد بذلك الخبر نفسه، ولازم ذلك غموضها وعدم وضوحها في ذلك، ومن هنا فإِنّ الخبر يحتاج إلى حملٍ يليق بدلالة ظاهر الآية بعد كونه تفسيراً لها.

واستدلّ أيضًا بصحيحة حريز ومرسلة محمد بن الحسن بن الوليد عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: "وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا" فقال: هذا تقصير ثان وهو أن يرد الرجل الركعتين إلى ركعة.

ووجه الدلالة: أنّه قد استدلّ الإمام بالآية على صلاة الخوف فهي دالة عليها، وقد مرّ استدلاله بها على صلاة السفر في صحيحة زرارة أيضًا، وليس ذلك إلا من جهة دلالة الآية على سببين للقصر بنحو الاستقلال، ولا اختصاص للآية بصلاة الخوف أو بصلاة السفر؛ لأنّ السفر ليس شرطًا في صلاة الخوف، ولا الخوف شرط في صلاة السفر، فلا بدّ من حمل كلا الشرطين على الاستقلال.

وفيه: أنّ الآية تدلُّ بظاهرها على صلاة الخوف، وأمّا شرط السفر فيها فهو غالبي ومساقٌ لبيان الموضوع، ومعه لا يرد الإشكال، بل لو تنزلنا عن ذلك فالآية دالة على الحكم في ظرف السفر والخوف، وهي مجملة الدلالة، ولا مفهوم لها، وتفصيلها بالأخبار الشريفة.

واستدل أيضًا بمرسلة العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: فرض الله على المقيم خمس صلوات، وفرض على المسافر ركعتين تمام وفرض على الخايف ركعة، وهو قول الله "ولا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا" يقول من الركعتين فتصير ركعة.

ووجه الدلالة: أنّه قد اقتصر الإمام (عليه السلام) على الشرطية الأخيرة في الآية وهذا ظاهر في كونها سببًا مستقلا. وقد مرّ ما فيه.

واستدل على ذلك بما روته العامة عن أمير المؤمنين (ع)، فقد روى الطبري في تفسيره قال: حدثني المثنى، قال: ثنا إسحاق، قال: ثنا عبد الله بن هاشم، قال: أخبرنا يوسف، عن أبي روق، عن أبي أيوب، عن علي، قال: سأل قوم من التجار رسول الله (ص)، فقالوا: يا رسول الله إنا نضرب في الأرض، فكيف نصلي؟ فأنزل الله: (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة)، ثم انقطع الوحي. فلمّا كان بعد ذلك بحول، غزا النبي (ص)، فصلى الظهر، فقال المشركون: لقد أمكنكم محمد وأصحابه من ظهورهم هلا شددتم عليهم! فقال قائل منهم: إن لهم أخرى مثلها في أثرها، فأنزل الله تبارك وتعالى بين الصلاتين: (إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينًا وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك).

وهذه الرواية صريحة في المدعى، ولا تنافي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم إلا من حيث ما جاء فيها من فعل الرسول (صلى الله عليه وآله) وتقصيره للصلاة، وسبق ذلك للآية على ما استظهرناه، وهذا الخبر أفاد أن المورد هو سؤال قوم من التجار للرسول (ص)، فهذه جهة المنافاة حسب ولا تضرّ بالدلالة.

وقد ذكر الشيخ في العدة ما مفادهُ: أنّه إنْ لم يكن للفرقة المحقة خبر يوافق ما روته العامة ولا ما يخالفه، ولم يعرف لهم قول فيه وجب العمل به، لما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: (إذا أنزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به).

وفيه: أنّ الخبر صريحٌ لكنه عامي، وهو واردٌ في نزول الآية ولا شهادة في خبر من أخبارنا على نزولها بحيث يصلح للاعتماد، وخبر زرارة ومحمد بن مسلم لا تعرض له للنزول،

وما في أخبارنا وافٍ ببيان الحكم وتفاصيله فلا ينطبق عليه ما في المرسلة من قوله (ع): "إذا أنزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها..."، ولو سلمنا بالخبر ففيه إشكال من حيث الدلالة يأتي التعرض له.

المناقشة في نتيجة البحث

النتيجة التي انتهى إليها الفاضل: أنه لا يبعد أن تكون الآية ناظرة إلى حكمين: أحدهما حكمٌ إشاري إلى إمضاء ما فعله الرسول (صلى الله عليه وآله) من التقصير في السفر، فنزل صدر الآية، والحكم الآخر هو تشريع صلاة الخوف، فنزل ذيل الآية في زمان آخر وهو في غزوة ذات الرقاع.

والمناقشة في هذه النتيجة هي: أنّ الآية إنْ لاحظناها بتمامها فلا إشكال ولا شبهة ولا كلفة في ظهورها في نفي الجناح عن قصر الصلاة بشرط الضرب في الأرض وشرط الخوف من فتنة الكفار على نحو الجمع، وقد استظهرنا أن الشرط الأول غالبي مساق لبيان الموضوع، لكن بضميمة الأخبار وعمدتها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم يشكل الالتزام بظاهر الآية بدواً، فإنّ الصحيحة اقتصرت على صدر الآية وبينت بها وجوب القصر في السفر، وهذا غير ظاهر من الآية عند لحاظها بتمامها.

وعليه إما أن نحافظ على ظهور الآية على ما هو عليه، ويكون النظر في دلالة الخبر، وهذا هو المختار، وإما أن نحملها على ما يوافق دلالة الخبر من كون صدرها دالا على التقصير في السفر.

والتقدير الثاني هو ما اختاره الفاضل، فإذا أخذنا به احتملنا ما مرّ من كون الآية نزلت مجزأةً في نزولين كما هو صريح الخبر المروي عن العامّة؛ أحدهما لتشريع صلاة السفر، وهو صدر الآية، والآخر لتشريع صلاة الخوف، وهو ذيل الآية.

ويرد على ذلك: أن الآية تكون عندئذٍ بمجموعها قاصرة عن تأدية المعنى المقصود وهو بيان التشريعين؛ لوضوح ظهور الآية بتمامها في خصوص صلاة الخوف أو المجموع من الشرطين ولا دلالة لها على استقلالهما، ولا شك في امتناع ذلك وبطلانه.

ويمكن دفع الإيراد بأن صدر الآية استعمل لتشريع صلاة السفر في النزول الأول ثم استعمل ذيل الآية لتشريع صلاة الخوف في النزول الثاني، وهذا لا يمنع من وجود دلالة مجموعية بعد النزولين.

وفيه: أنّه استعمال للفظ في أكثر من معنى استقلالي وهو محال، ولا يدفعه تعدد النزول؛ لأنّ الآية لها دلالة من حيث المجموع من الصدر والذيل، فإذا كان لصدرها دلالة استقلالية، ولذيلها دلالة استقلالية في ظرف الدلالة المجموعية استلزم ذلك تعدد الإرادات الاستقلالية وهو محال.

نعم، يمكن أن نلتزم بأن الآية تشتمل على علامة على حكم القصر في السفر لا ترقى لدرجة الظهور وهو صدر الآية الذي هو بحسب تمامها وسياقها لا دلالة له على صلاة السفر، لكن عند لحاظ صدر الآية بالخصوص مستقلا عن بقية الآية يكون دالا عليها، وقد جُعلت في الكتاب العزيز بهذه الكيفية علامة على الحكم ليفسره الإمام المعصوم (ع)، ولولا تفسيره لما علمنا أن الله سبحانه أراد بها بيان حكم صلاة السفر.

والحاصل: أنه من المعقول ثبوتًا أن يكون للآية نزولان لبيان تشريعين أحدهما لتقصير السفر والآخر لتقصير الخوف، وقد نزل صدر الآية لبيان التشريع الأول، وعند النزول الثاني للآية بتمامها كانت مبينة للتشريع الثاني، ولأجل النزول الثاني غاب المعنى الأول من دلالة الآية إلا أن عليه علامة تفتقر إلى البيان والتفسير، هذا لكن لم ينهض على ذلك دليل إثباتي.

هذا كله على تقدير التنازل عن ظاهر الآية، أمّا لو التزمنا بظاهر الآية، وأنّها سياق واحد، وأنّها على الظاهر نازلة بنزول واحد، فإِنّ الصحيحة تكون من باب تطبيق الحكم أعني القصر على مورد جديد غير مذكور في الآية، فالاشتراك بين الآية والمورد في الحكم، والاختلاف في السبب.

الفصل الثالث: في الفروع الفقهية المرتبطة بالآية

إنّ المذاهب التي مرّ بيانها مختلفة في تقرير دلالة الآية، وباختلافها تختلف تطبيقات الآية على الفروع الفقهية، ونذكر في المقام بعض الفروع التي ذكرها الفقهاء في كتبهم الفقهية واستندوا فيها إلى الآية بلحاظ تلك المذاهب، فنقول:

المذهب الأول: دلالة الآية على صلاة السفر وصلاة الخوف معًا

بناءً على هذا المذهب يمكن الاستناد للآية في فروع صلاة السفر وصلاة الخوف معًا، وقد التزم العلامة في المختلف بذلك.

المذهب الثاني: دلالة الآية على صلاة السفر

الفرع الأول: يجب التقصير في سفر الطاعة واجبة كانت أم مندوبة، والمباح يجري مجراه، خلافًا لبعض العامة.

واستدل الشيخ على ذلك بقوله تعالى "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ" قال: "فهذا عام في السفر المباح، والواجب، والطاعة، ولا يلزمنا على

ذلك سفر المعصية واللهو، لأنا أخرجنا ذلك بدليل إجماع الفرقة المحقة"[1]، وكذا استدلّ بها المحقق في المعتبر.

وقال بعض أهل العلم: "الآية الكريمة واردة في سياق الامتنان كرامة لهذه الأمة، وتسهيلا لهم في نيل حوائجهم وكسب معايشهم فلا يشمل السفر الأعم من المباح والحرام، إذ لا معنى ولا محصل للإرفاق والامتنان في أمر يعصى الله سبحانه فيه"[2].

الفرع الثاني: قال الشيخ في مقام تحقيق موضوع السفر وتعيين المسافة: "دليلنا: إجماع الفرقة، وأيضًا قوله تعالى: "وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة" فالظاهر جواز التقصير في كل ما يسمى سفرًا إلا ما أخرجه الدليل وهو ما اعتبرناه، وما نقص عن الثمانية فراسخ"[3].

الفرع الثالث: إذا نوى السفر لا يجوز أن يقصر حتى يغيب عنه البنيان ويخفى عنه أذان مصره أو جدران بلده، وإذا فارق بنيان البلد جاز له القصر.

واستدل الشيخ على الأول بالآية وقال: "وهذا ما ضرب، فلا يجوز له القصر"[4]،

وعلى الثاني بصدق اسم الضارب عليه إذا فارق بنيان البلد.

الفرع الخامس: إذا أقام في بلد ولا يدري كم يقيم، له أن يقصر ما بينه وبين شهر، فإنْ زاد عليه وجب التمام.

---

(1) شيخ الطائفة الطوسي، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، 1407 هـ، ج1، ص576

(2) الشيخ محمد باقر الملكي الميانجي، بدائع الكلام في تفسير آيات الأحكام، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ط1 / 1400 هـ، ص267.

(3) المصدر المتقدم ص 568

(4) المصدر المتقدم ص 573

واستدل عليه الشيخ بالآية وقال: "وهذا ليس بضارب، فوجب ألا يجوز له التقصير، ولا يلزمنا فيمن لم يعزم، لأنّا لو خلينا والظاهر لقلنا بذلك، لكن خصصناه بدليل"[5].

الفرع السادس: قال في الاستدلال على تقصير منْ دخل عليه الوقت قبل السفر ثم سافر:

"دليلنا: قوله تعالى "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ" ولم يخص، وهذا ضارب فيجب أن يجوز له التقصير" .[6]

الفرع السابع: إذا سافر إلى بلد له طريقان أحدهما يجب فيه التقصير، والآخر لا يجب فيه التقصير، فقصد الأبعد لغرض أو لغير غرض كان عليه التقصير، وقد فصل الشافعي في أحد قوليه بين سلوكه الطريق الأبعد لغرض ديني أو دنيوي فله أن يقصر وبين كون سلوكه لغير غرض فليس له أن يقصر.

قال الشيخ: "دليلنا: كل ما دل على وجوب القصر في السفر إذا كان مباحًا أو طاعة يتناول هذا الموضع؛ لأنّه على عمومه مثل قوله تعالى: "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ" وهذا ضارب ولم يفصل"[1].

المذهب الثالث: دلالة الآية على صلاة الخوف

الفرع الأول: صلاة الخوف مقصورة حضراً وسفراً جماعةً وفرادى.

واستدل في المعتبر بقوله تعالى (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ ...) الآية قال: "ولا جايز أن يريد بالضرب سفر القصر، وإلا لكان اشتراط الخوف لغواً"[2].

---

(5) المصدر المتقدم ص576

(6) المصدر المتقدم ص 578

(1) المصدر المتقدم ص586.

(2) المحقق الحلي، المعتبر في شرح المختصر، ج2، ص455

الفرع الثاني: قال في المعتبر: "كل أسباب الخوف يجوز معها القصر، والانتقال إلى الإيماء مع الضيق، والاقتصار على التسبيح إنْ خشي مع الإيماء، وإن كان الخوف من لص، أو سبع، أو غرق، وعلى ذلك فتوى علمائنا.

لنا: قوله تعالى (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) وهو دال بمنطوقه على خوف العدو، وبفحواه على ما عداه من المخوفات"[3].

أقول: بناءً على ما اخترناه من كون الآية في مقام تشريع صلاة الخوف فإنّ الآية لا تخلو من حيثيات مجملة، منها: تحديد معنى القصر هل هو القصر الكمي أو الكيفي؟، ومنها: علة التقصير، فإنّ الآية ليست في مقام تعيين علته لا مطلقًا ولا بالنسبة لصلاة الخوف، بل هي مجملة من هذه الجهة أيضًا، حيث خصّت الحكم بالخوف من العدو، والعلة في الشريعة أعمّ.

وبناءً على المعنى التنزّلي الذي ذكرناه وهو: أنّ الآية تدلُّ على شرطية السفر والخوف لتقصير الصلاة، فالآية في غاية الإجمال، وليست في مقام بيان علل التقصير واقعًا، فلا إطلاق لها ولا مفهوم، وتفتقر في دلالتها إلى بيان السنة.

ولما استشهد الإمام بصدر الآية على قصر السفر وبذيلها على قصر الخوف وكانت الآية تأبى عن إفادة استقلال كل من منهما في العليّة، كان استشهاده بذلك من باب التطبيق لا الاستظهار من الآية، بمعنى أنّ قوله تعالى: (إذا ضربتم) وكذا قوله تعالى: (إنْ خفتم) ليس كل واحد منهما بعلة تامة للقصر بحسب ظاهر الآية إلا أنّ الإمام (عليه السلام)باعتباره المبين للشريعة والعدل للكتاب العزيز بين بتطبيقه لعلة الضرب في الأرض باستقلالها على صلاة المسافر، وعلة الخوف باستقلالها على صلاة الخائف أنّ كلا منهما

---

[3] المصدر المتقدم ص461

علة تامة للحكم في الشريعة المقدسة، والآية لا تنافي هذا التطبيق؛ لأنّها لم تكن في مقام بيان واقع الشريعة قطعًا، فهي مجملة من جهة بيان العلل الموجبة لقصر الصلاة، وإنما تبين أن حكم القصر ثابت في صورة اجتماع الشرطين، وبين الإمام (عليه السلام)أنّ القصر يترتب في صورة انفرادهما.

وبعد توسط البيان من الإمام المعصوم (عليه السلام) جاز التمسك بإطلاق (إذا ضربتم) وإطلاق (إنْ خفتم).

وبالمثل فيما اخترناه من اختصاص الآية بصلاة الخوف فإنّه يصح التمسك بإطلاق (إذا ضربتم) من باب التطبيق، أما التمسك بإطلاق (إنْ خفتم) فهو من باب دلالة الآية.

الفصل الرابع: في دلالة نفي الجُناح

إنّ نفي الجناح في الآية هل يدل على الرخصة أو لا؟

القول الأول: أنّ نفي الجناح يدل على الرخصة، والحجة في ذلك: أنّ ظاهر قوله تعالى: (فليس عليكم جناح) مشعر بعدم الوجوب، فإنّه لا يقال ذلك في أداء الصلاة الواجبة، بل هذا اللفظ إنما يذكر في رفع التكليف بذلك الشيء، فأمّا إيجابه على التعيين فهذا اللفظ غير مستعمل فيه، وهذا مذهب الشافعي.[1]

القول الثاني: أنه يدلُّ على الرخصة بظاهره لكنه لا ينافي إرادة الوجوب، وقد دلّت على ذلك أخبار الخاصة والعامة والإجماع.[2]

ومقتضاهُ أنّ القرينة المنفصلة قامت على خلاف الظاهر فعينته.

---

(1) لاحظ: الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي / ط3، 1420 هـ، ج4، ص200

(2) المحقق الأردبيلي، زبدة البيان، ص176

القول الثالث: أنّه ليس في رفع الجناح دلالة على التخيير بين التقصير وبين الإتمام، بل إنّهم لّما ألفوا الإتمام واعتادوا عليه كان مظنة لأنْ يخطر ببالهم أنّ عليهم نقصانًا في القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب به أنفسهم، ونظيره في الوجوب قوله تعالى: (إنّ الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوّف بهما) مع أن الطواف بهما واجب.[3]

القول الرابع: أنه مجمل، فيحتمل الرخصة والعزيمة، وإنما يستفاد أحدهما من دليل من الخارج.

أقول: إنّ نفي الجُناح يدل بالمطابقة على نفي الإثم، وقد يطلق ويرادُ به الجواز بالمعنى الأخص، وقد يراد به غير ذلك، والقدر المتيقن منه هو الجواز بالمعنى الأعم.

هذا ومَنْ حمله في المقام على الرخصة إنما أراد الترخص في التقصير باعتباره عدلا للإتمام، وأحد فردي الوجوب التخييري، ومن هنا يتضح أنّ هذا المعنى قد أخذ فيه ثبوت حالة سابقة للصلاة وهي التمام وورود آية تشّرع حالة أخرى لها وهي القصر.

وعليه فإنّ نسبة دلالة نفي الجناح في الآية إلى تلك الحالة الثابتة في الشرع تحتمل الحمل على أن التقصير أحد عدلي الواجب، وأنّ هذه الدلالة المذكورة في الآية مرتبطة بالحالة السابقة المعلومة للصلاة، وغير منفصلة عنها، فلذا جاء الخطاب بنفي الجناح عن التقصير بيانًا لأحد عدلي الواجب.

ومن المحتمل ألا تكون مرتبطة بالحالة السابقة للصلاة، بل هي في مقام تشريع جديد منفصل عن الكيفية المشروعة للصلاة، وعندئذٍ نقول: أنّ المعلوم من هذه الآية هو نفي الجناح والترخيص في إتيان الصلاة قصراً، فلا إثم في تقصيرها، لكن هل يجوز الإتيان بها

---

[3] الشيخ جواد الكاظمي، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، انتشارات مرتضوي، طهران، ج1، ص272

تماماً، فلا جناح في إتمامها؟ لا دلالة للآية على ذلك ولا ظهور لها فيه، والرخصة المستفادة أعمّ من الإباحة وغيرها بما يشمل الوجوب بكلا شقيه التعييني والتخييري، بل يمكن أن يكون نفي الجناح دالا على كون القصر عزيمة لا رخصة، فإنّ المراد بنفي الجناح بيان الكيفية المشروعة للصلاة عند تحقق سبب القصر، ومقام الآية هو مقام التشريع وهي ساكتةٌ عما عدا هذه الكيفية، فلو كان المراد هو التخيير بين كيفيتين للصلاة لبينتها الآية ولكنها تركت ذلك، فإطلاقها دالٌ على أنّ القصر عزيمة لا رخصة، والنكتة في التعبير برفع الجناح هو ما ذكر من رفع الاستيحاش من ذلك بعد اعتياد الإتمام.

وهذا لا يخلو من تأمّل أيضاً، فإنّه في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة عدَلَ الإمام (عليه السلام) عن تفسير الآية بظاهرها الدلالي إلى بيانها بالسنة القطعية وفعل الرسول (ص)، ولأجل ذلك جنح بعضٌ إلى عدم دلالة الآية على العزيمة بهذه الحجة.[1]

لكن يمكن الملاحظة على ذلك بأنّ الإمام (عليه السلام) استشهد بنظير في القرآن قبل العدول إلى فعل الرسول ، والظاهر أنّ ذلك لإثبات عدم منافاة نفي الجناح للعزيمة بالقياس إلى موضوع معلوم الحكم، وبعد ذلك بين الإمام (عليه السلام) المراد الواقعي بنفي الجناح في الآية بفعل الرسول (صلى الله عليه وآله) في الآيتين، وتعيين المراد الواقعي به باعتباره المبين للكتاب العزيز لا يلازم ألا يكون للفظ ظهور في معنى العزيمة بالقرائن الخاصة.

نعم، القدر المتيقن من الآية هو نفي الإثم عن التقصير، وأمّا حكم الإتمام فهي ساكتةٌ عنه، وقد أضفنا على المتيقن أنّه يمكن استظهار شيء من السكوت وهو ما مرّ تقريبه، فتأمّل.

هذا، ولله الحمد والمنّة على ما وفقنا إليه، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

مهدي بن الشيخ صالح الجمري

9 جمادى الثانية 1443 هـ

---

(1) الشيخ محمد باقر الملكي الميانجي، بدائع الكلام في تفسير آيات الأحكام، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ط1/ 1400 هـ، ص267.

موجز نظر في أدلة طلاق الحاكم

حسن بن علي آل سعيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

وبعد، يمكن في مسألة ثبوت الولاية في الطلاق للحاكم الشرعي تقسيم روايات الباب إلى أربع طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلَّ على الطلاق لعدم الإنفاق، وهي:

خبر رَوْحِ بْنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلامُ): قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ﴾[90]؟ قَالَ: «إِذَا أَنْفَقَ عَلَيْهَا مَا يُقِيمُ ظَهْرَهَا مَعَ كِسْوَةٍ، وَإِلَّا فُرِّقَ بَيْنَهُمَا»[91]. ومثله صحيح ربعي بن عبد الله والفُضيل بن يسار[92].

وصحيح أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلامُ) يَقُولُ: «مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ امْرَأَةٌ فَلَمْ يَكْسُهَا مَا يُوَارِي عَوْرَتَهَا وَيُطْعِمْهَا مَا يُقِيمُ صُلْبَهَا كَانَ حَقّاً عَلَى الإِمَامِ أَنْ يُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا»[93].

وصحيح جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: لا يُجْبَرُ الرَّجُلُ إِلَّا عَلى نَفَقَةِ الأَبَوَيْنِ وَالْوَلَدِ. قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ: قُلْتُ لِجَمِيلٍ: وَالْمَرْأَةُ؟ قَالَ: قَدْ رُوِيَ عَنْ عَنْبَسَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ

([90]) الطلاق: 7.

([91]) الكليني، محمد بن يعقوب. **الكافي**، ج11 ص176 ح10187.

([92]) **انظر**: الصدوق، محمد بن علي. **كتاب من لا يحضره الفقيه**، ج3 ص441 ح4530.

([93]) الصدوق، محمد بن علي، (المصدر نفسه)، ج3 ص441 ح4529.

السَّلامُ)، قَالَ: «إِذَا كَسَاهَا مَا يُوَارِي عَوْرَتَهَا، وَيُطْعِمُهَا مَا يُقِيمُ صُلْبَهَا، أَقَامَتْ مَعَهُ، وَإِلَّا طَلَّقَهَا»[94].

ودلَّ صحيح جميل على أن الرجل يُجبر على نفقة العمودين، وأما الزوجة فإنه يُخيَّر بين نفقتها وطلاقها، فلو امتنع عن الإنفاق بعد إلزام الحاكم له بذلك جبره على الطلاق، فإن لم يُطلّق وامتنع طلَّقها الحاكم استناداً إلى صحيحة أبي بصير وخبر روح وصحيح ربعي والفضيل.

وحمل صاحب الحدائق هذه الأخبار على المُوسِر دون المُعسِر[95]، وهو ظاهر الجد في الأنوار اللوامع[96]، واستظهر صاحب الكنز الإطلاق واستحسن تقييده بالموسر[97]؛ لخبر السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ (عليه السلام) عَنْ عَلِيٍّ (عليه السلام) أَنَّ امْرَأَةً اسْتَعْدَتْ عَلَى زَوْجِهَا أَنَّهُ لا يُنْفِقُ عَلَيْهَا وَكَانَ زَوْجُهَا مُعْسِراً فَأَبَى أَنْ يَحْبِسَهُ وَقَالَ: ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾[98].

حيث قال في الحدائق: "إن الظاهر عندي في المقام بالنظر إلى هذه الأخبار – بناء على قاعدتنا في العمل بجميع الأخبار من غير التفات إلى هذا الاصطلاح المحدث – أمر آخر غير ما ذكروه، وذلك فإن صريح رواية السكوني كون الزوج معسراً، وأما صحيحة ربعي والفضيل وكذا صحيحة أبي بصير فإنهما مطلقتان، وحينئذ فيمكن حمل إطلاقهما على ما صرحت به رواية السكوني من التقييد، فينتج من ذلك أن الزوج متى كان معسراً وجب عليها الصبر، عملا باستصحاب لزوم العقد ولا تتخير في فسخ عقدها، ولا يجوز أن يُفرق بينهما، وأما إذا كان ذا يسار ولم ينفق عليها فإن الحكم فيه ما دلت عليه الصحيحتان من التفريق بينهما، ويؤيد ما ذكرناه ما هو المفهوم من رواية جميل بن دراج

([94]) الكليني، محمد بن يعقوب. **الكافي**، ج11 ص176 ح10188.

([95]) **انظر**: البحراني، يوسف بن أحمد. **الحدائق الناضرة**، ج23 ص123.

([96]) **انظر**: آل عصفور، حسين بن محمد. **الأنوار اللوامع**، ج10/1 ص64، وج10/2 ص406.

([97]) **انظر**: الستري، عبد الله بن عباس. **كنز المسائل والمآخذ**، ج3 ص498.

([98]) الشرح: 6.

كما ذيلناها به من أنه يجبر على الإنفاق عليها أو الطلاق، ومن الظاهر أن الخبر على الإنفاق إنما هو مع إمكانه"[99].

و قد يُحمل خبر السكوني على أن الزوجة لم تكن في مقام طلب الطلاق، بل جاءت تطلب الإنفاق، فكأنها دائن جاء يطلب من الحاكم دينه من غريمه، فطالبت بحبسه والتضييق عليه حتى يلجأ إلى التكسب والإنفاق عليها، ولم تطلب الطلاق.

وربما يرد عليه بأنه كان اللازم على الإمام أن يُعلمها أن لها حق طلب الطلاق في هذه الحالة.

ويمكن الجواب عليه بأنه ليس من الوجوب والإلزام على الإمام أن يتصدّى لإعلامها بما لها من حقوق، ويمكن القول أنه استظهر عدم طلبها للطلاق وأنها راضية ببقاء الزوجية، وإنما تطلب الإنفاق فقط، وعليه يكون مجرد عدم الإنفاق والإصرار عليه دون النظر لحالة الزوج من حيث الإعسار والإيسار موجباً لحق طلب التطليق منه.

الطائفة الثانية: ما دلَّ على طلاق المفقود والغائب، وهي:

صحيح الحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلامُ) أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ المَفْقُودِ؟ فَقَالَ: «المَفْقُودُ إِذَا مَضَى لَهُ أَرْبَعُ سِنِينَ بَعَثَ الْوَالِي، أَوْ يَكْتُبُ إِلَى النَّاحِيَةِ الَّتِي هُوَ غَائِبٌ فِيهَا، فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ لَهُ أَثَرٌ أَمَرَ الْوَالِي وَلِيَّهُ أَنْ يُنْفِقَ عَلَيْهَا، فَمَا أَنْفَقَ عَلَيْهَا فَهِيَ امْرَأَتُهُ». قَالَ: قُلْتُ: فَإِنَّهَا تَقُولُ: فَإِنِّي أُرِيدُ مَا تُرِيدُ النِّسَاءُ؟ قَالَ: «لَيْسَ ذلِكَ لَهَا، وَلا كَرَامَةَ، فَإِنْ لَمْ يُنْفِقْ عَلَيْهَا وَلِيُّهُ أَوْ وَكِيلُهُ، أَمَرَهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا، فَكَانَ ذلِكَ عَلَيْهَا طَلاقًا وَاجِبًا»[100].

وصحيح بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلامُ) عَنِ المَفْقُودِ: كَيْفَ يُصْنَعُ بِامْرَأَتِهِ؟ قَالَ: «مَا سَكَتَتْ عَنْهُ وَصَبَرَتْ يُخَلّى عَنْهَا، فَإِنْ هِيَ رَفَعَتْ أَمْرَهَا إِلَى الْوَالِي، أَجَّلَهَا أَرْبَعَ سِنِينَ، ثُمَّ يَكْتُبُ إِلَى الصُّقْعِ الَّذِي فُقِدَ فِيهِ، فَلْيُسْأَلْ عَنْهُ، فَإِنْ خُبِّرَ عَنْهُ بِحَيَاةٍ صَبَرَتْ، وَإِنْ لَمْ يُخْبَرْ عَنْهُ بِشَيْءٍ حَتّى تَمْضِيَ الأَرْبَعُ سِنِينَ، دُعِيَ وَلِيُّ الزَّوْجِ المَفْقُودِ، فَقِيلَ لَهُ: هَلْ لِلْمَفْقُودِ مَالٌ؟ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ، أُنْفِقَ عَلَيْهَا حَتّى يُعْلَمَ حَيَاتُهُ مِنْ مَوْتِهِ، وَإِنْ

(99) البحراني، يوسف بن أحمد. **الحدائق الناضرة**، ج24 ص80.

(100) الكليني، محمد بن يعقوب. **الكافي**، ج11 ص702 ح11027.

لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ، قِيلَ لِلْوَلِيِّ: أَنْفِقْ عَلَيْهَا، فَإِنْ فَعَلَ فَلا سَبِيلَ لَهَا إِلى أَنْ تَتَزَوَّجَ مَا أَنْفَقَ عَلَيْهَا، وَإِنْ لَمْ يُنْفِقْ عَلَيْهَا أَجْبَرَهُ الْوَالِي عَلى أَنْ يُطَلِّقَ تَطْلِيقَةً فِي اسْتِقْبَالِ الْعِدَّةِ وَهِيَ طَاهِرٌ، فَيَصِيرُ طَلاقُ الْوَلِيِّ طَلاقَ الزَّوْجِ، فَإِنْ جَاءَ زَوْجُهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا مِنْ يَوْمِ طَلَّقَهَا الْوَلِيُّ، فَبَدَا لَهُ أَنْ يُرَاجِعَهَا، فَهِيَ امْرَأَتُهُ وَهِيَ عِنْدَهُ عَلى تَطْلِيقَتَيْنِ، فَإِنِ انْقَضَتِ الْعِدَّةُ قَبْلَ أَنْ يَجِيءَ أَوْ يُرَاجِعَ، فَقَدْ حَلَّتْ لِلأَزْوَاجِ، وَلا سَبِيلَ لِلأَوَّلِ عَلَيْهَا»[101].

وخبر أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلامُ) فِي امْرَأَةٍ غَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا أَرْبَعَ سِنِينَ، وَلَمْ يُنْفِقْ عَلَيْهَا، وَلا يُدْرى أَحَيٌّ هُوَ أَمْ مَيِّتٌ، أَيُجْبَرُ وَلِيُّهُ عَلى أَنْ يُطَلِّقَهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ طَلَّقَهَا السُّلْطَانُ». قُلْتُ: فَإِنْ قَالَ الْوَلِيُّ: أَنَا أُنْفِقُ عَلَيْهَا؟ قَالَ: «فَلا يُجْبَرُ عَلى طَلاقِهَا». قَالَ: قُلْتُ: أَرَأَيْتَ، إِنْ قَالَتْ: أَنَا أُرِيدُ مِثْلَ مَا تُرِيدُ النِّسَاءُ، وَلا أَصْبِرُ، وَلا أَقْعُدُ كَمَا أَنَا؟ قَالَ: «لَيْسَ لَهَا ذلِكَ – وَلا كَرَامَةَ– إِذَا أَنْفَقَ عَلَيْهَا»[102].

وموثق سَمَاعَةَ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَفْقُودِ؟ فَقَالَ: «إِنْ عَلِمَتْ أَنَّهُ فِي أَرْضٍ، فَهِيَ مُنْتَظِرَةٌ لَهُ أَبَداً حَتّى تَأْتِيَهَا مَوْتُهُ أَوْ يَأْتِيَهَا طَلاقُهُ؛ وَإِنْ لَمْ تَعْلَمْ أَيْنَ هُوَ مِنَ الأَرْضِ كُلِّهَا، وَلَمْ يَأْتِهَا مِنْهُ كِتَابٌ وَلا خَبَرٌ، فَإِنَّهَا تَأْتِي الإِمَامَ، فَيَأْمُرُهَا أَنْ تَنْتَظِرَ أَرْبَعَ سِنِينَ، فَيُطْلَبُ فِي الأَرْضِ؛ فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ لَهُ أَثَرٌ حَتّى تَمْضِيَ أَرْبَعُ سِنِينَ، أَمَرَهَا أَنْ تَعْتَدَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً، ثُمَّ تَحِلُّ لِلرِّجَالِ؛ فَإِنْ قَدِمَ زَوْجُهَا بَعْدَ مَا تَنْقَضِي عِدَّتُهَا، فَلَيْسَ لَهُ عَلَيْهَا رَجْعَةٌ؛ وَإِنْ قَدِمَ وَهِيَ فِي عِدَّتِهَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً، فَهُوَ أَمْلَكُ بِرَجْعَتِهَا»[103].

وبالجمع بين مفاد هذه الأخبار، يظهر أنه بعد مرافعة الزوجة يجب أن يُطلب الزوج من قبل الحاكم مدة أربع سنين، ثم إذا طلبه على الوجه المعتبر ولم يعرف خبره، أجبر وليّه على الإنفاق عليها أو تطليقها عنه، وبه صرَّح الجد في الأنوار[104]، فإن أنفق فليس لها

([101]) الكليني، محمد بن يعقوب. **الكافي**، ج11 ص702 ح11028.

([102]) الكليني، محمد بن يعقوب، (المصدر نفسه)، ج11 ص703 ح11029.

([103]) الكليني، محمد بن يعقوب، (المصدر نفسه)، ج11 ص704 ح11030.

([104]) **انظر**: آل عصفور، حسين بن محمد. **الأنوار اللوامع**، ج10/2 ص179.

الحق في طلب التطليق، وإن لم يُنفق ولم يُطلّق طلّقها الحاكم كما لو لم يكن للزوج وليّ، معضّداً ذلك بأخبار القسم الأول.

واستناداً لذلك ولصريح صحيح الحلبي فالظاهر أن حق التطليق في المفقود والغائب إنما يُستحق مع عدم النفقة، فهو داخل في باب الإنفاق وعدمه، إلا أن المفقود خُصَّ بالتأجيل لمدة أربع سنين بالنص بخلاف الحاضر.

ولو عاد وهي في العدة فهو أحق بها إن شاء أرجعها، وإن عاد بعد خروجها من العدة فقد بانت منه ولا سبيل له عليها.

الطائفة الثالثة: ما دلَّ على طلاق المولي أو الهاجر لفراش زوجته، وهي كثيرة منها:

صحيح الحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلامُ) عَنِ الرَّجُلِ يَهْجُرُ امْرَأَتَهُ مِنْ غَيْرِ طَلاقٍ وَلا يمينٍ سَنَةً لَمْ يَقْرَبْ فِرَاشَهَا؟ قَالَ: «لِيَأْتِ أَهْلَهُ»، وَقَالَ: «أَيُّمَا رَجُلٍ آلى مِنِ امْرَأَتِه – وَالإِيلاءُ أَنْ يَقُولَ: لا وَاللَّه لا أُجَامِعُك كَذَا وكَذَا، وَيَقُولَ: وَاللَّه لأَغِيضَنَّك، ثُمَّ يُغَاضِبَهَا، فَإِنَّهُ يَتَرَبَّصُ بِهَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ، ثُمَّ يُؤْخَذُ بَعْدَ الأَرْبَعَةِ الأَشْهُرِ، فَيُوقَفُ، فَإِنْ فَاءَ – وَالإِيفَاءُ أَنْ يُصَالِحَ أَهْلَهُ – فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ، فَإِنْ لَمْ يَفِئْ جُبِرَ عَلى أَنْ يُطَلِّقَ، وَلا يَقَعُ بَيْنَهُمَا طَلاقٌ حَتّى يُوقَفَ، وَإِنْ كَانَ أَيْضاً بَعْدَ الأَرْبَعَةِ الأَشْهُرِ، يُجْبَرُ عَلى أَنْ يَفِيءَ، أَوْ يُطَلِّقَ»[105]. ومثله خبر أبي بصير مع اختلاف يسير[106].

خبر أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلامُ) عَنْ رَجُلٍ آلى مِنِ امْرَأَتِه بَعْدَ مَا دَخَلَ بِهَا؟ فَقَالَ: «إِذَا مَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وُقِفَ، وَإِنْ كَانَ بَعْدَ حِينٍ، فَإِنْ فَاءَ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ وَهِيَ امْرَأَتُه، وَإِنْ عَزَمَ الطَّلاقَ فَقَدْ عَزَمَ». وَقَالَ: «الإِيلاءُ أَنْ يَقُولَ الرَّجُلُ لامْرَأَتِه: وَاللَّه لأَغِيضَنَّك وَلأَسُوءَنَّك، ثُمَّ يَهْجُرَهَا وَلا يُجَامِعَهَا حَتّى تَمْضِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ، فَإِذَا مَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ فَقَدْ وَقَعَ الإِيلاءُ، وَيَنْبَغِي لِلإِمَامِ أَنْ يُجْبِرَهُ عَلى أَنْ يَفِيءَ أَوْ يُطَلِّقَ،

(105) الكليني، محمد بن يعقوب. **الكافي**، ج11 ص661 ح10957.

(106) الكليني، محمد بن يعقوب، (المصدر نفسه)، ج11 ص663 ح10958.

فَإِنْ فَاءَ ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ، وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾(107)، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ – عَزَّ وَجَلَّ – فِي كِتَابِهِ »(108).

وخبر حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ فِي الْمُؤْلِي إِذَا أَبَى أَنْ يُطَلِّقَ، قَالَ: « كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَجْعَلُ لَهُ حَظِيرَةً مِنْ قَصَبٍ، وَيَحْبِسُهُ فِيهَا، وَيَمْنَعُهُ مِنَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ حَتّى يُطَلِّقَ »(109).

وخبر خَلَفِ بْنِ حَمَّادٍ رَفَعَهُ إِلى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي الْمُؤْلِي: « إِمَّا أَنْ يَفِيءَ أَوْ يُطَلِّقَ؛ فَإِنْ فَعَلَ، وَإِلَّا ضُرِبَتْ عُنُقُهُ »(110).

وصحيح حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: « إِذَا غَاضَبَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ، فَلَمْ يَقْرَبْهَا مِنْ غَيْرِ يَمِينٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ، فَاسْتَعْدَتْ عَلَيْهِ، فَإِمَّا أَنْ يَفِيءَ، وَإِمَّا أَنْ يُطَلِّقَ، فَإِنْ تَرَكَهَا مِنْ غَيْرِ مُغَاضَبَةٍ أَوْ يَمِينٍ، فَلَيْسَ بِمُؤْلٍ »(111).

وخبر غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: « كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إِذَا أَبَى الْمُؤْلِي أَنْ يُطَلِّقَ، جَعَلَ لَهُ حَظِيرَةً مِنْ قَصَبٍ، وَأَعْطَاهُ رُبُعَ قُوتِهِ حَتّى يُطَلِّقَ »(112).

وموثق سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ آلَى مِنِ امْرَأَتِهِ، فَقَالَ: « الْإِيلَاءُ أَنْ يَقُولَ الرَّجُلُ: وَاللَّهِ لَا أُجَامِعُكِ كَذَا وَكَذَا، فَإِنَّهُ يَتَرَبَّصُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ، فَإِنْ فَاءَ – وَالْإِيفَاءُ أَنْ يُصَالِحَ أَهْلَهُ – فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ، وَإِنْ لَمْ يَفِئْ بَعْدَ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ حَتَّى يُصَالِحَ أَهْلَهُ أَوْ يُطَلِّقَ جُبِرَ

---

(107) البقرة: 226–227.

(108) الكليني، محمد بن يعقوب. **الكافي**، ج11 ص665 ح10962.

(109) الكليني، محمد بن يعقوب، (المصدر نفسه)، ج11 ص667 ح10965.

(110) الكليني، محمد بن يعقوب، (المصدر نفسه)، ج11 ص668 ح10966.

(111) الكليني، محمد بن يعقوب، (المصدر نفسه)، ج11 ص668 ح10967.

(112) الكليني، محمد بن يعقوب، (المصدر نفسه)، ج11 ص669 ح10968.

عَلَى ذَلِكَ، وَلا يَقَعُ طَلاقٌ فِيمَا بَيْنَهُمَا حَتَّى يُوقَفُ، وَإِنْ كَانَ بَعْدَ الأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ أَبَى فَرَّقَ بَيْنَهُمَا الإِمَامُ»[113].

ومجموع هذه الأخبار دلَّ على أنه بعد ترك الزوج المقاربة مغاضبة لزوجته أو الإيلاء وقد "أصرَّ على عدم الفيئة فلها مطالبته ورفعه إلى الحاكم الشرعي، ليلزمه بأن يفيء أو يُطلِّق .. ولا يقع الطلاق عندنا – معاشر الإمامية – بمجرد انقضاء المدة المضروبة، وهي مدة التربص، بل هي باقية على الزوجية؛ للأصل وظاهر الآية وتلك المعتبرة المستفيضة، ولا بتطليق الحاكم عنه، لما مرَّ في أحكام الطلاق من أنَّه لا إجبار فيه ولا إكراه، بل وليس له إجباره على أحدهما تعييناً، وإن امتنع من الأمرين المخيّر بينهما حُبس في حضيرة وضُيّق عليه في المطعم والمشرب، بحيث لا يطعم ولا يُسقى إلا ما به قوام الحياة، ويستمر على ذلك إلى أن يختار أحدهما كما في النصوص المستفيضة"[114]، كذا صرَّح الجد في الأنوار، وبه قال محدث الكنز[115].

وأما مرفوع خلف المتقدم، فإنه لم يعمل به أحد، ويمكن حمله على اختصاصه بالإمام المعصوم، حيث يرد عليه ويمتنع، فيثبت له الارتداد، ولا يجري ذلك في غير الإمام المعصوم.

وأما موثق سماعة الأخير، فإنه لا معارضة، بل يُحمل قوله (فرق بينهما الإمام) على جبره للزوج على الطلاق مع امتناعه عن الفيء، وإن كان ظاهره أن الإمام يطلّق عنه، ومشهور الإمامية على خلافه، ويمكن حمله على التقية لموافقته للعامة[116].

فالقول أنَّ للزوجة حق طلب التطليق إذا هجرها زوجها كليًّا، وتركها معلقة بدون عذر لا يتم على إطلاقه، بل لا يتم إلا في صورة عدم الإنفاق عليها، وأما لو هجرها فلم

([113]) الطوسي، محمد بن الحسن. **تهذيب الأحكام**، ج8 ص8 ب1 ح24.

([114]) آل عصفور، حسين بن محمد. **الأنوار اللوامع**، ج10/2 ص61–62.

([115]) **انظر**: الستري، عبد الله بن عباس. **كنز المسائل والمآخذ**، ج3 ص576.

([116]) **انظر**: المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. (1406هـ). **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار**، ج13 ص22، تحقيق: مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، مكتبة المرعشي النجفي – قم.

يقربها إلا أنَّه يُنفق عليها، فليس لها الحق في المطالبة بالتطليق، نعم لها رفع أمرها للحاكم فيُوقفه الحاكم ويجبره على الفيء أو الطلاق، فإن امتنع عنهما فليس له التطليق عنه، بل يحبسه ويضيّق عليها حتى يفيء أو يطلق، كما دلَّت عليه أخبار هذه الطائفة، وإن لم يأتِ بصيغة الإيلاء واليمين كما في صحيح حفص، فإنه يكفي المغاضبة وتعمّد الهجران من غير عذر معتبر شرعًا.

الطائفة الرابعة: ما دلَّ على طلاق المجنون والمعتوه، وهي:

صحيح أَبِي خَالِدٍ الْقَمَّاطِ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلامُ): الرَّجُلُ الأَحْمَقُ الذَّاهِبُ الْعَقْلِ يَجُوزُ طَلاقُ وَلِيِّهِ عَلَيْهِ؟ قَالَ: «ولِمَ لا يُطَلِّقُ هُوَ؟». قُلْتُ: لا يُؤْمَنُ – إِنْ طَلَّقَ هُوَ– أَنْ يَقُولَ غَداً: لَمْ أُطَلِّقْ، أَوْ لا يُحْسِنَ أَنْ يُطَلِّقَ. قَالَ: «مَا أَرى وَلِيَّهُ إِلَّا بِمَنْزِلَةِ السُّلْطَانِ»[117].

وصحيحه الآخر قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلامُ): رَجُلٌ يَعْرِفُ رَأْيَهُ مَرَّةً وَيُنْكِرُهُ أُخْرى، يَجُوزُ طَلاقُ وَلِيِّهِ عَلَيْهِ؟ قَالَ: «مَا لَهُ هُوَ لا يُطَلِّقُ؟». قُلْتُ: لا يَعْرِفُ حَدَّ الطَّلاقِ، ولا يُؤْمَنُ عَلَيْهِ – إِنْ طَلَّقَ الْيَوْمَ – أَنْ يَقُولَ غَداً: لَمْ أُطَلِّقْ. قَالَ: «مَا أَرَاهُ إِلَّا بِمَنْزِلَةِ الإِمَامِ»، يَعْنِي الْوَلِيَّ[118].

وهذان الصحيحان دلاَّ على أنَّ للإمام ولاية على التطليق عن المجنون والمعتوه، وذلك من خلال تنزيل الولي منزلته لتكون له الولاية على التطليق أيضًا.

وأما التطليق للضرر – عدا ضرر عدم النفقة على القول بثبوته – فإنه لا تصريح في الأخبار على ثبوته، وقد يُستدل عليه بقاعدة (لا ضرر).

وتقريب الاستدلال: أنَّ المستفاد من قاعدة (الطلاق بيد من أخذ بالساق) هو سلطنة الزوج وحده على الطلاق وعدمه، وحكم سلطنته على عدم الطلاق ضرري على الزوجة، فينتفي بقاعدة لا ضرر، وتكون النتيجة عدم تسلطه على عدم الطلاق، ويكون الطلاق لازمًا عليه.

([117]) الكليني، محمد بن يعقوب. **الكافي**، ج11 ص646 ح10930.

([118]) الكليني، محمد بن يعقوب، (المصدر نفسه)، ج11 ص646 ح10931.

ويمكن أن نقول: لو سلمنا أن لازم القاعدة هو وجوب حل علقة الزوجية، لكنها لا تشير إلى من بيده الحل.

وقد يُقال: إن هذا من الأمور المطلوبة للشارع، فيقوم به الحاكم الشرعي؛ لأنه المسؤول على مثل هذه الأمور.

فنقول: إن إثبات الولاية له بهذا الطريق نوع تحكم؛ فإن إفادة القاعدة لوجوب حل علقة الزوجية لا يستلزم ولاية الحاكم على التطليق، بل يمكن حبس الزوج – كما في الأخبار المتقدمة – والتضييق عليه حتى يطلِّق أو يرفع الضرر، فلا تثبت الولاية للحاكم على التطليق.

لذا قال الخوانساري: "رفع علقة الزّوجيّة منحصر في طلاق الزّوج، إلا في بعض الموارد كوليّ المجنون والمعتوه. وبالجملة، لو كان لقاعدة نفي الضّرر مجال في هذا المورد، وكلّما كان من هذا القبيل كالعبد الواقع تحت الشدّة، لكان مقتضاها رفع بقاء علاقة الزّوجيّة وعلاقة الرقيّة، والمفروض أنّهم لا يلتزمون بذلك، بل يجعلون طلاق الحاكم نازلا منزلة طلاق الزّوج، وهذا مرجعه إلى إثبات الحكم بقاعدة نفي الضّرر، وقد عرفت أنّ لازمه أن يتدارك ضرر كلّ متضرّر إمّا من بيت المال أو من مال غيره، وهذا فقه جديد!"([119]).

ويمكن أن يُجاب عليه بأن كلامه غير لازم، فإنَّ أقصى ما تثبته القاعدة هو رفع الضرر، وأما فراقهما بلا سبب فلا تتكفله القاعدة.

ولو فرضنا ثبوت القاعدة في هذا المقام، فإنه لا يمكن أن يصادر القول بتخصيصها، فما ثبتت حجيته من الأخبار مُخصّص لقاعدة (لا ضرر)، كما هي دعوى تخصيصها لقاعدة (الطلاق بيد من أخذ بالساق).

لذا قال الشهيد الصدر: "نعم، ادّعى بعض الفقهاء وجود بعض المقيّدات والمخصّصات لهذه الإطلاقات من قبيل غيبة الزوج أو إعساره و نحوهما، مما هو موكول إلى البحث الفقهي، فإذا ثبتت حجية شيء منها سنداً ودلالةً يؤخذ به ويكون مخصصاً

([119]) **انظر**: الخوانساري، موسى بن محمد نجفي. (1373هـ). **رسالة في قاعدة نفي الضرر**، ص221، الطبعة الأولى، المكتبة المحمدية – طهران.

للقاعدة، كما هي مخصّصة لتلك المطلقات، وإلا التزم بإطلاق هذه الروايات، ولا يلزم تأسيس فقه جديد"(120).

ودعوانا أنَّ الأخبار المتقدمة دلَّت على تخصيص جريان هذه القاعدة وإثباتها الولاية للحاكم على التطليق بالممتنع عن النفقة والطلاق والمجنون والمعتوه.

ولا يخفى أنَّ "الاعتماد.. في الأحكام الشرعية إنما هو على النصوص، والزوجية قد ثبتت وتحققت، فرفعها ورفع ما يترتب عليها يتوقف على دليل واضح من النصوص"(121).

وعليه، فإنه لا تثبت ولاية التطليق للحاكم الشرعي إلا في صورة عدم الإنفاق على القول بثبوته فيه، وأما التطليق للضرر مطلقًا أو التطليق للهجران وترك الزوجة معلقة بدون عذر أو التطليق للحبس والتعاطي وهو ملحق بالتطليق للضرر، فإنه بمجرده لا يوجب الحق للزوجة في طلب التطليق من الحاكم الشرعي، ولا يوجب الحق للحاكم أو غيره في التطليق عن الزوج، نعم، لو أساء عشرتها ووصل الأمر إلى الشِّقاق يجري عليه حكم الشقاق، ولو كرهته لسوء أدبه وخلقه وسوء سيرته جاز لها طلب المخالعة.

نعم، في حال حبسه أبدًا بحيث لا يُرجى إطلاقه من الحبس، أو كان يُرجى في أمدٍ بعيد، مع عدم قدرته على الإنفاق، وامتناعه من الطلاق، جاز للحاكم تطليقها منه إذا رفعت أمرها له مع إحراز الامتناع عن الإنفاق بطريق شرعي، هذا على القول بثبوت التطليق في صورة عدم الإنفاق، وليس ذلك بسبب الحبس؛ فإنه ليس مسوِّغًا للتطليق عن الزوج، بل يكون من باب ثبوت حق التطليق للحاكم عند امتناع الزوج من الإنفاق والطلاق معًا.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

---

(120) **انظر**: الصدر، محمد باقر. (1420هـ). **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، ص305، الطبعة الأولى، دار الصادقين للطباعة والنشر – قم.

(121) البحراني، يوسف بن أحمد. **الحدائق الناضرة**، ج25 ص173.



Islamic Center for Studies,
Researchs and Consultations
(ICSRC)

